CUARTA PARTE

FILOSOFÍA DE LA EDAD CONTEMPORÁNEA

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Comenzar la exposición de la filosofía contemporánea por el tiempo que se sigue inmediatamente a Hegel no ha de resultar tan extraño como a primera vista podría parecer. Hegel se sintió a sí mismo como final de una época, y estuvo en lo cierto. Lo que viene detrás de él tiene más afinidad con nuestro siglo XX que con el tiempo anterior a Hegel. Materialismo, Nietzsche y filosofía de la vida, Kierkegaard, metafísica inductiva, neokantismo y neoscolástica, que llenan los dos últimos tercios del siglo XIX, perduran aún en el siglo XX, y en muchos aspectos puede incluso afirmarse que es ahora cuando desarrollan su peculiar eficacia. Otros capítulos pertenecientes al haber espiritual de nuestro presente, como fenomenología, empirismo logístico y filosofía de la existencia, no están al menos desconectados de ese pasado inmediato.

El filósofo no puede limitarse a ver la actualidad simplemente en la generación en que vivimos. Filosofar es entender. Entender quiere decir calar hasta las raíces. En ellas tiene su punto de arranque nuestro tiempo. Por ello anteponemos a la filosofía del siglo XX un capítulo que nos adentrará en el XIX, como etapa previa del tiempo de hoy, y nos ayudará a entender más de raíz nuestro inmediato presente. Lo actual y emotivo que matiza necesariamente toda exposición de la filosofía del momento en que se vive, encierra siempre el riesgo de una visión superficial. Para obviarlo, dirigimos antes la mirada a las raíces de este momento cultural, en la esperanza de que el pensamiento escrutador, una vez puesto en la pista, no perderá profundidad.

La filosofía actual ha de estudiarse primarísimamente en el pasado. Quien no lo hace así, tendrá en sus manos lo actual, pero sin filosofía.

I

DEL SIGLO XIX AL SIGLO XX

El siglo XIX en sus comienzos, hasta pasado el primer tercio, está bajo el signo del idealismo alemán. Entonces ocurre un brusco viraje del idealismo al materialismo. Tiene este cambio repentino dos puntos de partida: uno sociológico, otro científico-técnico. Llevan ahora también la voz cantante los pregoneros de la fe en el progreso, que para el siglo de la técnica y del socialismo llegó a convertirse en una especie de substitutivo religioso. Hacia 1860 se produce una vuelta hacia Kant. Significa una réplica contra el materialismo y también contra el supuestamente precipitado idealismo de Fichte, Schelling y Hegel y su mentalidad «no crítica». Otra vez hace profesión de sentido crítico, de no rebasar lo dado en la experiencia sensible, a la manera de Kant. Enlaza así este nuevo criticismo con el positivismo, el empirismo y el pragmatismo, y viene extrañamente a coincidir con la concepción materialista y científica en un punto decisivo, el fenomenalismo.

Igual que en ese campo, se adopta frente a todo lo transubjetivo, sobre todo frente a Dios, una postura francamente contraria o al menos escéptica. Y tropezamos aquí con un nuevo aliado, que viene ciertamente de otro campo, pero que va a una con los anteriores en negar la metafísica, a saber, el vitalismo o filosofía de la vida. También Nietzsche reacciona contra la «sublime patraña» del idealismo. «Hermanos, permaneced fieles a la tierra» *(Zarathustra).* Habrá que ver en todo esto una secuela del empirismo

inglés, como lo fue ya el criticismo y fenomenalismo de Kant. Dicho empirismo se presentó en Hume como un exponente de la filosofía moderna y ahora, tras el colapso del idealismo alemán, se adueña otra vez del campo en el siglo XIX.

No es decir que no se den aún en este siglo corrientes metafísicas. Aun en el neokantismo las hay, como residuos del idealismo metafísico, que en el propio Kant, a pesar de toda su crítica, no pudo desaparecer. Tenemos además la metafísica inductiva de un Fechner y de un Lotze. Y, sobre todo, no se rompe, ni siquiera ahora, el hilo de continuidad de la tradición metafísica de Occidente. Se nos presenta bajo diversas formas y en muy variados campos; en Herbart, Bolzano, Trendelenburg, Brentano, von Hertling, Willmann, y en la neoscolástica, que surge con renovada vida y se convierte pronto en un vigoroso movimiento filosófico de amplitud mundial.

HERBART

Del idealismo al realismo

En Herbart se aprecia ya con claridad la transición del idealismo alemán al realismo del siglo XIX. Se designa a sí mismo aún como kantiano, pero como kantiano de 1828. Ha pasado el tiempo. La crítica de Kant se hace ahora más a fondo que en los idealistas alemanes. No se avanza ya «en la línea de Kant», sino que se ataca de raíz al idealismo. Lo real, captado y aprehendido tan sólo en la representación, según Kant, vuelve a mirarse en su propia realidad y a constituirse en objeto del conocimiento.

Vida, obras y bibliografía

Johann Friedrich Herbart (1776-1841) ocupa la Cátedra de Kant en Köinigsberg en 1809; pero vuelve en 1833 a Gotinga, donde había obtenido su habilitación académica en 1802. En un período de actividad en Suiza (1797-1800) pudo conocer y estimar a Pestalozzi. Herbart es el primer heraldo literario del pedagogo suizo en Alemania. Los mayores méritos de Herbart están en el terreno de la pedagogía y en el de la psicología, base de aquélla. - Sus obras principales son: *Allgemeine Metaphysik* (1828); *Einleitung im die Phfosoplúe* (1813); *Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik and Matltematik; Allgemeine Püdagogík* (180fi); versión castellana: *Pedagogía general.* Prólogo de 7. Ortega y Gasset, *Obras completas,* editadas por K. Kehrbach y O. Flügel, 19 vol. 1882-1912. *Bibliografía:* O. Flilgel, *Herbarts Leben and Lelere,* 1907, 1912. G. Weiss, *Herbart und seine Schule,* 1928. W. Schriever, *Die püdagogische Menschenkunde Herbarts* (tesis doctoral), Gotinga 1950.

Las realidades

Lo real. Herbart intuye con claridad cuán errada fue la concepción que Kant se forjó de la metafísica. Para Herbart, la metafísica no es un iluso encumbrarse a un mundo enteramente inaccesible; más cerca del sentido histórico de la metafísica tradicional, ve en esta ciencia un ensayo de fundamentar racionalmente el mismo mundo de la experiencia. No se escinden en dos campos irreductibles cosa en sí y representación, ser y apariencia. «Apariencia de ser *(Schein),* connotación de ser *(Sein)*», es el lema de Herbart. La mentalidad infrafilosófica no se levanta sobre las representaciones confusas del fenomenismo.

Importa, pues, someter a crítica los conceptos recogidos del mundo de la experiencia. Los conceptos meramente empíricos ofrecen lagunas y contradicciones, por ejemplo, la representación de cosa, el concepto de «yo» o el concepto de cambio. La misión de la metafísica es esclarecer los conceptos fundamentales de nuestro conocimiento del ser, descubrir los prejuicios y posibles fallos que en este terreno tienen lugar. Herbart hace también crítica, pero comprende que el fenómeno, si realmente es fenómeno y apariencia «de algo», será también necesariamente un camino hacia el ser. Con ello queda roto el fenomenalismo subjetivista y se salva de nuevo la realidad objetiva, extramental, del ser.

Las realidades. Pero no sólo el ser en general, también el ente en particular, el «noumenon» determinado es rehabilitado por Herbart. Éste se apoya en la misma reflexión que condujo a Aristóteles al concepto de substancia; aplicamos los predicados a un sujeto; bajo las propiedades y notas suponemos subyacentes un soporte y una realidad. Cierto que hay que depurar críticamente, afirma Herbart, el concepto de cosa que está ahí implicado. Sujeto y unidad no han de entenderse de manera que lo uno sea a la vez múltiple (las propiedades entre sí antitéticas). El ente particular no tiene propiedades múltiples y diversas, sino que es simple, y cada cosa tiene sólo una cualidad desconocida por lo demás para nosotros. La pluralidad cualitativa es sólo apariencia, proveniente de que un mismo ser viene en unión con otros distintos. La nieve, por ejemplo, es blanca si la mira el ojo, y fría si la toca la mano. Herbart llama realidades a estas unidades de ser, que vienen a ser una refundición de las mónadas de Leibniz y de las substancias de la antigua metafísica. Por ello la metafísica de Herbart es también pluralista. De modo análogo se explican los conceptos de «yo» y de cambio.

El «yo». Asimismo hace Herbart descender al «yo» del cielo trascendental en que le colocara Kant y ve también en él una realidad. En los detalles recurre de nuevo a Leibniz, al concepto de alma-mónada, con su actividad representativa y su apercepción.

Las masas de representación que dominan en la conciencia son, en efecto, las que «aperciben» el material nuevamente ofrecido y en ello experimentamos vitalmente el «yo», su actividad y su realidad. Pero no se da un «yo» puro; el «yo» es propiamente la intersección de las series de representaciones que se entrecruzan, las «apercipientes» y las «apercibidas». La identidad del «yo sujeto» es una apariencia. Se produce esta identidad aparente al prescindir nosotros de los contenidos particulares de las series representativas y pensar tan sólo aquel punto de intersección, que aparece entonces como algo siempre igual, como un puro «yo». Herbart ofrece una conjunción algo extraña de psicología asociacionista y concepción monadológica. Por un lado, el «yo» es una realidad y se muestra operante en las apercepciones; por otro, no hay nada fuera de las simples series de representaciones, y el «yo» queda reducido a un punto de intersección de los contenidos representativos, serie activa y serie pasiva.

El alma

Lo dicho sobre el «yo» nos introduce en la psicología. Las dos cosas están en Herbart íntimamente relacionadas entre sí; lo expresa ya el mismo título de su obra principal: *Psicología como ciencia, nuevamente fundada en la experiencia, en la metafísica y en la matemática.* Pero el método empírico-científico de la psicología asociacionista traiciona a la metafísica. La psicología es, en efecto, para Herbart la doctrina de los estados internos del alma. Esto es lo que interesa y, frente a ello, los viejos conceptos de potencias del alma son sólo abstracciones, que ya nada dicen. Lo real son las representaciones y sus movimientos. Con ellas se puede explicar toda la vida del alma. La voluntad es también representación, una representación que se alza

contra un obstáculo; lo mismo el sentimiento, una representación cogida a presión entre otras.

Volvemos al intelectualismo de Leibniz. Aunque por otro lado suena a psicología asociacionista el reducir, como hace Herbart, a regularidad mecánica las representaciones y sus movimientos, descensos y subidas, apercepción y reproducción.

Distingue Herbart: 1) fusión de representaciones homogéneas (vista e imagen rememorativa de una cosa); 2) enlace de representaciones heterogéneas simultáneas (por ejemplo, dinero y dureza); 3) obstrucción de representaciones opuestas (por ejemplo, amarillo y rojo).

Aún más se revela el carácter asociacionista cuando se establecen normas para medir cuantitativamente el movimiento de las representaciones en función de la cantidad de obstrucción, del límite conciencial y elementos parecidos, de modo análogo a los métodos científicos, que miden el movimiento de los cuerpos, átomos y moléculas y lo encierran en fórmulas matemáticas. Con esto no hubiera estado conforme ciertamente Leibniz, sino que hubiera puesto por encima de todo ello los factores de totalidad y las formas de estructura orgánica, sin quedarse en el plano de los átomos psíquicos.

La psicología actual da la razón a Leibniz. Herbart acentúa demasiado el mecanismo de la asociación; su psicología resulta por eso unilateral, y se desliza lógicamente hacia el determinismo.

Lo bello

La filosofía práctica de Herbart está dominada por la idea de lo bello. Moral y pedagogía son para él tanto como estética. Es interesante en este punto la crítica que hace de la ética de Kant. El concepto fundamental de la moral no es la idea del deber, afirma Herbart, pues no se ve de dónde le puede venir la autoridad a una voluntad imperativa, cuyo origen desconocemos. Antes del precepto y del correspondiente deber, tiene que constar quién es el que confiere al mandato su dignidad y su honestidad a la obediencia. Kant no pasó más allá del concepto de deber. El imperativo categórico no lo funda en algo ulterior, es simplemente el «factum» del orden moral. Herbart lo quiere fundar y encuentra la última justificación de lo «debido» en determinados juicios estéticos.

La estética en general, es la teoría del gusto en su sentido más amplio. La ética es la doctrina del gusto moral. Como en metafísica, también aquí se impone la tarea de depurar críticamente los juicios irreflexivos del hombre vulgar. Cinco ideas fundamentales, obtenidas en ese examen, deciden, según Herbart, en la formación del gusto. Son: libertad interna (conforme a razón, conducta constante y consecuente); perfección (fortaleza. valentía): benevolencia (bondad, mansedumbre); derecho (prevención y mitigación de la lucha); sanción (remuneración con premio o castigo). Herbart considera estos conceptos de un modo meramente formalista y los aplica también formalísticamente, atendiendo sólo a la armonía o disarmonía. En esto se distancia otra vez de Leibniz, que si estableció también un paralelo formalista entre el derecho y ciertas relaciones aritméticas, tal aspecto fue para él algo secundario; lo primero y decisivo eran las relaciones de orden objetivo y real, principios absolutos. Dichas relaciones y principios ontológicos, en razón de su contenido, encerraban armonía y belleza, de tal manera que la belleza de la forma tenía como fuente la justeza efectiva de las cosas. Nunca fue en Leibniz el hecho escueto de una armonía formal el camino para conocer un contenido o materia del deber. Y esto es precisamente lo que

propugna Herbart. En éste lo primario es cierto equilibrio de fuerzas, con clara derivación al atomismo y mecanismo psicológico de la teoría asociacionista.

Pero esta realidad bella, así entendida, ¿es un bien netamente ético, o es simplemente un valor que ennoblece estéticamente? Semejante esteticismo resultaría para Kant demasiado inocente; para la ética de los valores, demasiado insubstancial; para la moral cristiana, demasiado flojo como lazo obligante. La psicología y el esteticismo de la ética de Herbart son, por otro lado, los pilares básicos de su pedagogía.

El influjo de Herbart, con sus ideas psicológicas y pedagógicas, ha llegado hasta las últimas escuelas rurales, a través sobre todo de W. Rein. También está influido por él O. Willmann.

BOLZANO Y LA TRADICIÓN PREKANTIANA

Filosofía de la objetividad

Bolzano es uno de los pensadores más originales e independientes del siglo XIX. No cedió a la sugestión de las filosofías coetáneas, ni de Kant ni del idealismo. Se mantuvo por encima de ellas y la crítica a que somete a Kant se adelantó considerablemente a su época. A consecuencia de esto no fue comprendido durante mucho tiempo. Hasta fechas muy recientes no se ha vuelto la atención hacia él, dándole cada vez más razón, y hoy crece a ojos vistas el reconocimiento de su significado filosófico. Valoramos concretamente en Bolzano la defensa de la objetividad frente al subjetivismo kantiano, su filosofía de la matemática y los méritos conseguidos en la teoría de la ciencia en general y de la logística en particular. Por ser Bolzano un representante de la tradición filosófica prekantiana, encarnada sobre todo en Leibniz, consideraremos junto con él a otros seguidores de la misma tendencia prekantiana, objetivista, tales como Brentano y la escuela austríaca, y también Teichmüller.

Vida, obras y bibliografía

Bernhard Bolzano (1781-1848) nació en Praga, de padre italiano, inmigrante milanés, y de madre alemana. Así se juntaron en él, como en Tomás de Aquino, en Rosmini y Brentano, el espíritu alemán y el italiano; la profundidad y plenitud de la especulación alemana con la seguridad y claridad de la forma latina. En 1805 se ordenó de sacerdote y poco después obtuvo una cátedra de filosofía de la Religión en la Universidad de Praga. Envuelto en un proceso en 1819, fue depuesto de su cargo y llevó en adelante una vida retirada, entregado exclusivamente a la ciencia.

Obras

Obras. Lehrbuch der Religionswissenschufi, 4 vol., 1834. Wissenschaftslehre, 4 vol., 1837; reimp. *1929-1931.* En la Philosophische Bibliothek, de Meiner: *Paradoxien des Unendlichen,* ed. A. Hófler, *1955.*

La situación histórica

En un sucinto relato de su primera evolución intelectual, el mismo Bolzano nos ha descrito la situación inicial que le tocó vivir y a partir de la cual comenzó a avanzar por su propio camino. Se nos revela allí al punto la línea directriz de su pensamiento, que es

la enemiga contra el subjetivismo y la tendencia a la concepción objetivista de los principios y de las verdades en sí.

Hablando siempre en tercera persona, dice de sí mismo: «No hubo en la vida de Bolzano un solo período, por corto que sea, en el que sistema filosófico alguno le apareciera como el único verdadero, ni aun como objeto digno de su alta admiración. Desde el primer contacto encontró en todos ellos puntos obscuros que le impidieron congraciarse con ninguno, si bien... tuvo siempre buen cuidado de mirar no fuera culpa de él el no entenderlos y no rendirse a aceptarlos. Así le ocurrió con el sistema de Kant, de Herbart, de Fichte, Schelling y Hegel; pasaron años y decenas de años en el estudio de cada uno de éstos, antes de que Bolzano se atreviera a admitir con alguna seguridad que el equivocado no era él, sino ellos. Uno de los primeros libros filosóficos que leyó Bolzano, de edad de 16 años, fue la *Metafísica* de Baumgarten, en la que creyó ver con toda claridad que claudicaban muchas explicaciones; algunas pruebas, por ejemplo, la de la razón suficiente, presuponían lo que se quería demostrar, y muchas de sus afirmaciones eran inexactas (por ejemplo, que la línea, el plano y el cuerpo se componen de una multitud infinita de puntos). En la *Crítica de la razón pura,* de Kant, cuyo estudio comenzó él a los *18* años, le pareció aceptable la distinción de juicios a priori y a posteriori, analíticos y sintéticos, y la división de las representaciones en intuiciones y conceptos, aunque nunca pudieron convencerle las explicaciones que de ello da Kant, y le chocó que ya al comienzo de la *Crítica* se presupusiera, sin previa explicación, el concepto de experiencia, lo mismo que el concepto de necesario. Los primeros puntos en los que creyó poder imputar determinadamente un error a Kant, fueron su principio ético fundamental, el método de asentar postulados, la doctrina sobre la antinomia, la admisión contradictoria de las cosas en sí, de las que, sin embargo, nada podemos saber. etc. En cambio, no se atrevió hasta mucho más tarde, a contradecirle en las teorías sobre el espacio y el tiempo, si bien nunca comprendió ni admitió que los juicios sintéticos a priori hubieran de sernos proporcionados mediante la intuición, y mas en particular, jamás creyó que los juicios sintéticos tuvieran como base los juicios de la intuición del tiempo... Tanto menos podía concederle esto cuanto que ya mucho antes había hallado él [Bolzano] una vía para deducir de conceptos del entendimiento ciertas verdades geométricas que hasta entonces se habían deducido de la simple visión.»

El «en sí» de la ciencia

Lo más nítido del resultado positivo alcanzado por Bolzano, ya en su fase juvenil, fue mirar las verdades geométricas, no como intuiciones sintéticas, sino como deducciones analíticas de conceptos, esto es, la convicción de que lo que constituye el verdadero núcleo del conocimiento científico es siempre el análisis de contenidos conceptuales penetrados de objetividad y realidad. Bolzano llega a este convencimiento por un doble camino: por un lado, su asiduo estudio del sentido del pensar matemático; por otro, su familiaridad con el espíritu de la filosofía aristotélica-escolástica, en la cual las esencias son siempre conjuntos metafísicos de valor objetivo e intemporal, las llamadas formas metafísicas, no meras funciones subjetivas de la imaginación o del entendimiento.

Comprenderemos plenamente la posición de Bolzano considerando los tres conceptos fundamentales de su teoría de la ciencia, a saber: los juicios en sí, las representaciones en sí y las verdades en sí. Nada de ello es «puesto», según la terminología idealista, sino que todo es encontrado por nosotros, ya de antes existente como algo «en sí». En esto justamente se evidencia el error fundamental del

subjetivismo. Bolzano, al describir ese «en sí», desarrolla, con fino método fenomenológico, el carácter objetivo de conocer.

Bolzano mereció el aplauso de Husserl, quien afirmó de la Teoría de la ciencia ser «una obra que, en punto a doctrina lógica elemental, deja atrás con mucho a todo cuanto ofrece la literatura mundial en esbozos sistemáticos de lógica».

Juicios en sí. Juicio en sí es para Bolzano «aquello que se piensa bajo un juicio independientemente de que, de hecho, alguien lo haya o no pronunciado, pensado o no pensado». El juicio en sí es, pues, el contenido de un pensamiento o juicio. «No es algo existente, de modo que tan poco sentido tendría decir que un juicio tiene una existencia eterna, como decir que ha tenido comienzo en determinado momento y ha cesado en otro.» Para la inteligencia, pues, de un juicio, no hace al caso un sujeto que lo piense, ni individual ni trascendental. Sin embargo, el juicio tiene un sentido y ofrece algo que puede ser pensado. Que, de hecho, un sujeto lo piense en el tiempo, es cosa secundaria. Lo primario en el juicio es, como se desprende de lo dicho, el contenido objetivo.

Representaciones en sí. *Su concepto*. Paralelamente ocurre con las representaciones, donde parecería más obligado admitir un sujeto temporal portador de esa representación. Representación en sí o representación objetiva es «todo aquello que puede entrar como parte en un juicio, pero que por sí mismo no constituye un juicio». Tampoco la representación objetiva necesita de un sujeto que la represente, sino que subsiste, no ciertamente como algo exisiente, «pero sí como cierto algo, aunque no la aprehenda ningún ser pensante; ni porque la piensen uno, dos, tres o más, se multiplica ella». A diferencia del psicologismo, ve Bolzano en la representación, antes que nada, el contenido objetivo de realidad. Dado que este contenido se ha de distinguir como lo posiblemente pensable de lo que efectivamente es pensado, se sigue que el psicologismo, al poner el peso total de la representación en el efectivo ser pensado, está en un error.

Advertimos el influjo de Aristóteles cuando Bolzano afirma que las representaciones son partes posibles de juicios, y como tales no son ni verdaderas ni falsas; esto mismo afirmó del concepto el filósofo griego. Se aprecia la conformidad entre los dos si se observa que en Bolzano las representaciones en sí, al menos las que son universales, miradas en su contenido, pueden convertirse todas en conceptos.

Se dan, según él, las siguientes clases de elementos integrantes del juicio: 1) representaciones concretas: representaciones de algo que tiene una peculiar esencia, por ejemplo, animal; 2) representaciones abstractas: la simple representación de esencia, por ejemplo, animalidad; 3) intuiciones: representaciones de objetos particulares, por ejemplo, este animal; 4) conceptos: representaciones en las que no se contiene ninguna intuición, y que son, por tanto, puros pensamientos.

El juicio. Estas representaciones desempeñan un papel decisivo en el juicio subjetivo. La operación judicativa, en efecto, es el manifestarse de un juicio en sí. A todo juicio, como operación subjetiva, responde un juicio en si que la facultad establece y al que presta asentimiento. Es la teoría del *assensus* de los escolásticos. Pero, lo mismo que en éstos el juicio no queda por ello subjetivizado, tampoco en Bolzano; porque «jamás y en ningún caso depende el juicio sólo e inmediatamente de nuestra voluntad», sino que se efectúa «con arreglo a cierta ley de necesidad, puramente en función de la naturaleza del conjunto de las representaciones entonces presentes en nuestra alma».

Con el último concepto aquí expresado, Bolzano se aleja de la teoría escolástica, cuyo pensar objetivo apela siempre a la realidad; se acerca, en cambio, ostensiblemente a las modernas concepciones que nos ofrece hoy la logística.

Verdades en sí. También las verdades en sí son contenidos objetivos que en nada dependen de que alguien los piense o no los piense. La verdad pensada es la verdad escuetamente lógica; la «verdad en sí» tiene parentesco con lo que entendió la vieja filosofía por verdad ontológica. «Verdad en sí» es, efectivamente, para Bolzano, «cualquier juicio que enuncia algo tal como es, independientemente del hecho de que tal juicio sea o no efectivamente pensado o pronunciado por alguien». De tal manera acentúa Bolzano la objetividad de la verdad en sí, que ésta ni siquiera presupone a Dios, cuanto menos un sujeto humano. Dios mismo piensa las verdades en sí porque son verdaderas, no son verdaderas porque Dios las piensa. Son «juicios también para Dios» (*Sätze sor Gott*). Es, sin duda, la fórmula más contundente que se ha hallado contra el positivismo moral teológico.

Metafísica

Un pensador que se aproxima tanto a la teoría de las ideas como Bolzano, con su identificación de verdad y objetividad, tenía que aceptar la metafísica, y precisamente la de la *philosophia perennis.* Las doctrinas características de ésta las encontramos en Bolzano, y muchas veces en la forma precisa que les dio Leibniz. Para Bolzano, la metafísica es posible a base de conceptos puros, bien entendido, no los rechazados por Kant, sino conceptos en sí. Son proposiciones metafísicas de esta clase la existencia de Dios y las que le convienen, en virtud de su naturaleza, la inmutabilidad, la omnisciencia, la omnipotencia, la santidad y otras, tales como que todo ser existe o como substancia o como accidente, que todas las substancias ejercen entre sí una mutua acción y también que nuestro yo es una substancia y una substancia inmortal. En particular toma de Leibniz la doctrina de que toda substancia es un ser activo y que esta actividad consiste en representar. Todo ser tiene representaciones, desde la materia inanimada hasta el hombre. Tan sólo hay diferencias de grado en esas representaciones, como lo afirmó ya Leibniz.

Teichmüller

Se ha apellidado a Bolzano el Leibniz de Bohemia. Con igual derecho se podría llamar un nuevo Leibniz a Gustavo *Teichmüller (1832-88),* habilitado en *1860,* bajo la dirección de Lotze, en Gotinga y profesor después en Basilea y Dorpat. También él subscribe las verdades eterna inmutables, sostiene el teísmo cristiano y defiende un espiritualismo que no ve en el mundo más que un conjunto de espíritus finitos activos fusionados en la superior unidad del principio creador, el espíritu de los espíritus que los cobija a todos. Teichmüller es aún escasamente conocido. «El Leibniz de la primera mitad del siglo XIX, B. Bolzano, tuvo que aguardar medio siglo para que sus ideas llegaran a obtener su debida eficacia y reconocimiento. El Leibniz de la segunda mitad, Gustav Teichmüller, puede igualmente esperar tranquilo hasta que le llegue también a él su hora» (W. Szylkarski.)

Brentano y la escuela austríaca

Igualmente incontaminado del subjetivismo kantiano, no obstante una fuerte dosis de influjo empirista, se nos muestra Franz Brentano *(1838-1917). Su Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874;* versión castellana: Psi*cología,* Madrid *1935,* toma por modelo el método científico de las ciencias naturales, lo mismo que Lange, Fechner y Lotze, bien que sin caer en el psicologismo que temporaliza toda verdad y valor.

Brentano descubre normas objetivas en el campo del conocimiento, el «carácter intencional», que implica un «en sí», y, en el campo del querer, el amor «recto», que apunta a un contenido objetivo de valores, la *quaestio iuris,* frente al empirismo que todo lo reduce a la *quaestio facti.*

El pensar objetivo de Brentano se ilumina no poco con su ascendencia espiritual. A través de su maestro Trendelenburg, se familiarizó con el aristotelismo. Como sacerdote católico, antes de desertar de la Iglesia en *1873* a consecuencia de ciertas dificultades internas, conoció además la filosofía escolástica, a la que es tan familiar la doctrina de la presencia intencional del objeto en el acto cognoscitivo como lo es una ética netamente objetiva. Ello explica que Brentano no haya caído jamás en el absurdo de los kantianos de considerar la ética religiosa como una ética subjetivista o eudemonista, opinión que palmariamente rechaza en su obra *Vom Ursprung sittlichen Erkenntnis, 1889;* versión castellana por M. G. Morente: *El origen del conocimiento moral,* Madrid *1941.* (Las nuevas ediciones de esta obra, tan decisiva por la moderna teoría del valor, preparadas por O. Kraus y publicadas en la «Philosophische Bibliothek» de F. Meiner, ofrecen múltiples y valiosos pasajes complementarios). *El porvenir de la filosofía;* versión castellana de X. Zubiri, Madrid *1936. A.* Satué Álvarez, *La doctrina de* la *intencionalidad en Franz Brentano,* Madrid *1961.*

Junto a los méritos de Brentano en el terreno de la Psicología, y sus esfuerzos en pro de una lógica objetiva y de la Ética, hay que mencionar también de modo especial su aguda fundamentación del teísmo. El enfoque objetivista de la obra de Brentano pervivirá hasta nuestros días en las teorías del valor y del objeto de la llamada escuela austríaca, en *A. Marty (1847-1914), O. Kraus (1874-1942), A. Meinong (1853-1921), A. Hdfier (1853-1922), C. Stumpf (1848-1936) y A. Kastil (1874-1950).*

El influjo más señalado de Brentano se ha ejercido sobre *E. Husserl.*

SCHOPENHAUER

Voluntarismo y pesimismo

En cierta ocasión lanzó Schopenhauer la teoría de que la conciencia es una mezcla de cinco ingredientes, que son: respeto humano, superstición, prejuicios, vanidad y costumbre. Si aplicamos a su propia filosofía ese mismo esquema, habría que decir que contiene una quinta parte de Kant (el mundo como representación), un quinto de romanticismo schellingiano (el mundo como voluntad), un quinto de «sabiduría primitiva india de los Vedas y Upanishadas» (negación del mundo), un quinto de empirismo inglés (ataques a la metafísica clásica) y, finalmente, un quinto de platonismo. De este último no es mucho lo que se alcanza a ver, pero él mismo advierte que estará mejor preparado para entenderle aquel que haya pasado por la escuela del divino Platón. Seria más exacto decir que se entenderá mejor a Schopenhauer si se conoce bien el espíriu del empirismo y utilitarismo del siglo XIX.

Vida y obras

Arthur Schopenhauer (1788-1860) procede de una estirpe de comerciantes ricos de Danzig, luego trasladada a Hamburgo, con fuerte tara hereditaria (a propósito de este caso, cf. Lombroso); vive en un ambiente familiar nada tranquilo, donde abunda el dinero y falta la felicidad y concordia doméstica. A fuerza de viajar se quiere llenar el vacío y hastío interior, pero la insatisfacción continúa. Tras la muerte prematura del padre (probablemente suicidado), se produce un estado de tirantez entre Schopenhauer y

su madre, más atenta a su propia situación que al hijo; éste se conduce, por lo demás, también como un perfecto egoísta «insaciable en sus apetitos». Quedan ya con este trance familiar echados los cimientos del pensamiento de Schopenhauer, si no consumado todo el edificio de su pensamiento. Qué clase de filosofía se tenga depende del hombre que es cada cual, ha dicho Fichte.

Orientado en un principio a la profesión mercantil, se decide finalmente Schopenhauer por el camino de los sabios y se procura rápidamente, con asiduo estudio personal, un portentoso caudal de conocimientos en los más variados terrenos. Oposita en 1820 en Berlín, donde enseñaba Hegel. En cierto modo, emplaza a éste, iniciando sus clases al mismo tiempo que Hegel. La competencia con figura tan prestigiosa se demuestra muy pronto imposible. El curso de Schopenhauer fracasa lastimosamente. Abandona entonces la carrera universitaria, emprende nuevos viajes de recreo y concibe diversos planes.

Desde 1833 vive definitivamente en Francfort del Meno, entregado a escritos privados y jurando venganza a la filosofía de la Universidad en general y a «Hegel y su tropa» en particular. ¿Qué tiene que ver mi filosofía, dice en el Prefacio a la 2.ª edición de su obra principal, con aquella «*Alma Mater,* la filosofía buena y nutritiva de la Universidad, que va culebreando cargada de mil prejuicios y segundas intenciones, esclava en todo tiempo del temor a los señores, del dictamen del Ministerio, de los preceptos de la iglesia local, del gusto de los editores, del aplauso de los discípulos, de la buena amistad de los colegas, de la marcha de la política del día, de los inconstantes caprichos del público y de no sé cuántas cosas más?»

No es preciso leer mucho de Schopenhauer para percibir el resentimiento que mueve su pluma. Se siente incomprendido y perseguido y se retrae malhumorado del mundo; si no de todas sus cosas, sí de la vida social; y se conduce como un ente solitario, más sensible a su perrito de lanas que a los hombres. A uno y otro, perrito y amo, junto con su pesimismo, caracterizó W. Busch en una de sus caricaturas. Poco apreciado en un principio, hasta arrancarle este desvío quejas doloridas e insultantes, se convirtió Schopenhauer, andando el tiempo, en uno de los escritores filosóficos más leídos. Decimos intencionadamente escritor, porque su eficacia estuvo esencialmente vinculada a su notable arte de escribir.

Lo substancial de la filosofía de Schopenhauer se contiene ya en su tesis de doctorado *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (1813;* trad. cast.: La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, 1911). Su obra principal es *Die Welt als Wille and Vorstellung (1819;* trad. cast.: El *mundo como voluntad y representación, 1927). Diebeiden Grundprobleme der Ethik (*Los dos problemas fundamentales de la ética) 1841, contiene los dos escritos presentados a concurso sobre los temas de la libertad humana y el fundamento de la moral (trad. cast.: *Fundamento de la moral,* Valencia 1902, y *Sobre la libertad humana,* Madrid *1934).* En los *Parerga und Paralipomena (1851;* trad. cast, *1906-07)* están sus tan leídos *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Aforismos de sabiduría de vida).

El mundo como voluntad y representación

El mundo como representación. En esta su obra principal, Schopenhauer va, en parte, a una con Kant y, en parte, en contra de Kant. El mundo, en su faz externa y fenoménica, es para Schopenhauer, lo mismo que para Kant, una representación subjetiva.

Subjetividad de la representación. En el umbral de la citada obra se expresa en estos términos: «El mundo es mi representación; ésta es una verdad valedera para todo

ser que vive y conoce. El que llega a conocerla posee el sentido filosófico.» Entonces se le hará claro que «no conoce un sol ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, esto es, en relación con otro ser, el que le percibe, o sea, él mismo. Si hay alguna verdad a priori es ésta». Menos aún que ninguna otra necesita esta verdad de demostración. Se mantiene, pues, fundamentalmente la posición gnoseológica crítica de Kant. Pero las 12 categorías de Kant caen por tierra. Tan sólo subsisten el espacio y el tiempo como formas de la intuición. En lugar de las categorías se introduce el principio de razón suficiente como nueva forma de nexo.

Unión de las representaciones. En un sentido cuádruple se aplica este principio básico: como fundamento lógico de la unión del juicio, como fundamento ontológico de los nexos en los conjuntos matemáticos, como motivación en el reino de lo psíquico y como causalidad eficiente en el mundo del devenir físico. Subsiste en todo caso el concepto básico de la teoría categoríal, a saber, la unión necesaria. Schopenhauer es determinista riguroso e impugnador como el que más, en el siglo XIX, de la libertad humana. É1 fue quien popularizó la doctrina kantiana de una determinación causal rígidamente necesaria y a él se debe en particular que, del orden físico, este determinismo se extendiera a todo lo humano.

Hay ciertamente en esta actitud de Schopenhauer una contradicción, pues en vez de interpretar a Kant en un sentido lógico trascendental, le interpreta sobre una base psicologística. Entiende a Kant al modo del empirismo de Hume, que no ve más que ideas o representaciones y enlaces fácticos entre ellas. Con esto nada quedaba ya en rigor de necesidad apriórica, sino tan sólo probabilidades. Pero justo es notar que también Hume se halló en contradicción consigo mismo, siendo determinista a pesar de su teoría de la probabilidad. El mito del nexo causal necesario quedó incrustado en el pensamiento mecanicista puesto de moda desde Spinoza, y estaba demasiado arraigado en las mentes para que mermara su eficacia en Hume, si bien su convencimiento de que las ciencias naturales sólo dan «creencias» *(belief)* debiera haberle advertido que aquel supuesto nexo causal ni se demostraba ni se podía demostrar. A pesar de todo, se encastilló Hume en el determinismo, y, al igual que él, ahora Schopenhauer se mantiene fiel a la necesidad causal apriórica de Kant, a sabiendas de que su interpretación de Kant no es ya la lógica trascendental.

El mundo como voluntad. Desde un principio se sitúa frente a Kant en lo tocante al núcleo central de las cosas, a la cosa en sí. Aprueba la distinción kantiana de fenómeno y cosa en sí. Pero puntualiza contra Kant que no sólo conocemos el mundo en un toque periférico de fenómeno, sino que además lo vivimos; al lado de la representación está la voluntad.

Vivencia de la voluntad como vivencia del mundo. Y con esta voluntad entramos en contacto con el mundo como cosa en sí. Este vivir es mucho más rico y expresivo que la intuición sensible y la representación del mundo externo fenoménico. «Los últimos y más fundamentales misterios del mundo los lleva el hombre en su interior y a esto es a lo que tiene acceso más inmediato; por eso únicamente aquí puede él esperar encontrar la llave de los enigmas del mundo y prender como con un hilo la esencia de las cosas.» Primero nos conocemos a nosotros mismos como voluntad. No sólo nuestro querer consciente, que es el que de ordinario se designa estrictamente como voluntad, sino en general todo desear, anhelar, esperar, amar, odiar, resistir, rehuir, llorar, sufrir, conocer, pensar, representar; en una palabra, nuestra vida entera es vivir, es voluntad. Nuestro mismo cuerpo no es otra cosa que una objetivación de la voluntad. Nuestra voluntad de andar se nos muestra como pie; nuestra voluntad de agarrar, como mano; la de digerir, como estómago; la de pensar, como cerebro. Y así es la voluntad «lo más

intimo, el núcleo de cada individuo, y, asimismo, del todo». Pues, con un argumento analógico, Schopenhauer transfiere a la realidad del mundo la idea de que cada individuo es vivencia y voluntad. La voluntad está en la base de todos los fenómenos del mundo y constituye el más íntimo ser de todos ellos, desde la fuerza de gravedad hasta la conciencia humana. Las fuerzas de la naturaleza, la gravitación, fuerza centrífuga y centrípeta, polaridad, magnetismo, afinidad química, el crecer de las plantas, su tendencia a la luz, e instinto de conservación y el instinto total de la vida, todo es voluntad.

Voluntad ciega. En el hombre, la voluntad se despierta a la conciencia de sí. Es una voluntad ciega. Lo muestra el hecho de ser voluntad y nada más que voluntad, eterno desear, inquieto siempre e insatisfecho, según las palabras de Goethe: «Y en medio del gozo me consumió el deseo.» «La voluntad, saliendo de la noche de la inconsciencia para despertar a la vida, se siente como individuo dentro de un mundo sin fin ni fronteras, en medio de otros innumerables individuos, todos anhelando, penando y errando, y como después de un ensueño angustioso, se refugia de nuevo presurosa en la antigua inconsciencia. Hasta tanto sus deseos son ilimitados, sus pretensiones inagotables y todo deseo satisfecho, engendra uno nuevo. Ninguna posible satisfacción en el mundo basta a apagar su ansia, a poner término a sus anhelos, a colmar el abismo sin fondo de su corazón» *(El mundo...* II, cap. 46).

Pesimismo. Una voluntad tal carece de sentido, es una voluntad atormentada. Y como ésta es la voluntad del mundo, todo este mundo carece de sentido, es una tragicomedia; eso es también la vida de cada uno; es un negocio en que los gastos rebasan los ingresos. Schopenhauer pinta la vaciedad de la existencia con acentos que encuentran resonancia en el talante vital del existencialismo de hoy. Así, por ejemplo, en el § 57 del primer tomo de la obra citada. El individuo, nos dice, se encuentra en el espacio infinito y en el tiempo infinito como una magnitud finita lanzada en aquella inmensidad: su existencia no tiene, por tanto, jamás un cuándo y un dónde absolutos, sino sólo relativos. Su verdadera existencia no es sino el presente, el cual, empero, en cuanto tal, es un continuo hundirse en el pasado, un ininterrumpido morir; el marchar es tan sólo un caer continuamente evitado: la vida del cuerpo, una muerte diferida; la movilidad del espíritu, un hastío constantemente eludido; la base de todo querer es la indigencia, la falta y el dolor; la vida oscila como un péndulo entre el dolor y el aburrimiento, últimos constitutivos reales de la vida. Y así se encuentra el hombre sobre la tierra «abandonado a sí mismo, incierto de todo menos de su indigencia y de su necesidad; de aquí que llene la vida del hombre regularmente el cuidado de la conservación de esa existencia bajo el peso de duros y siempre nuevos afanes que cada día trae consigo».

Pero la verdadera falta de sentido e irracionalidad está en el hecho desconcertante de que, a pesar de esto, todo quiere vivir; «lo que afana a todo viviente y le mantiene en actividad es el impulso a existir». Pero una vez que este existir está asegurado, no sabe qué hacer; «por ello, lo segundo que le pone en movimiento es el impulso a deshacerse de la carga de la existencia; hacérsela imperceptible, matar el tiempo, es decir, huir del aburrimiento». Un verdadero círculo vicioso: todo tiende al ser; el existir es dolor; viene el deseo de librarse de él; pero con el vivir asegurado vuelve el aburrimiento, y con él, de nuevo, la insatisfacción.

Frente a Leibniz y Hegel. Schopenhauer defiende este pesimismo encarnizadamente contra el optimismo de Leibniz que se le representa a él «no ya sólo como una concepción absurda, sino verdaderamente criminal, como una amarga burla del indecible dolor humano» (l.C. § 59); «y a este mundo, teatro del dolor de seres atormentados y angustiados, que subsisten a condición de devorarse los unos a los

otros..., a este mundo se le ha querido adaptar un sistema de optimismo y presentar como el mejor de los mundos posibles. El absurdo clama a gritos» (l. c. II, capitulo 46).

Pero Schopenhauer también ataca con especial inquina a Hegel y a los hegelianos, que olvidaron el hecho de que, desde Platón, la filosofía ha tenido como objeto lo inmutable, y trastornaron toda la ciencia del ser vaciándola en una concepción histórica y echándolo todo al torrente del tiempo, muy convencidos, no obstante, de ver en este proceso cósmico, así concebido, una plenitud de sentido orientada a un supremo fin. «Toman este mundo por una realidad perfecta y ponen su fin en la miserable dicha terrena, que aun con todo el esfuerzo por alcanzarla y en la mejor de las fortunas, no es sino una cosa vacía, engañosa, caduca y triste, que no podrán hacer mejor ni las constituciones, ni las leyes, ni las máquinas de vapor, ni el telégrafo. Tales filósofos y glorificadores de la historia son, por tanto, cándidos realistas, y además optimistas y eudemonistas, es decir, espíritus romos y filisteos hechos carne y, por añadidura, malos cristianos, pues el verdadero espíritu y meollo del cristianismo, al igual que del brahmanismo y budismo, es el conocimiento de la inanidad de la dicha terrestre, el soberano desprecio de ella y el volver la mirada a otra existencia enteramente distinta, más aún, contraria a la de acá... De ahí que el budismo ateo esté más cerca del cristianismo que el judaísmo optimista y el idealismo, que es una variación del anterior» (o. c. II, cap. 38).

La última idea es característica en Schopenhauer. Cristianismo y budismo los ha confundido de un modo craso, y los ha confundido para reforzar su teoría. La postura del cristianismo frente al mundo y a la vida es algo más compleja de lo que el pesimismo simplista de Schonpenhauer supone. A trueque de salir con la suya respeta poco los hechos.

¿Fundamentos? Pero lo que nos interesa más ahora es seguir los fundamentos en que apoya su pesimismo. Estos fundamentos no son en verdad sólidos. Schopenhauer es fuerte en afirmar y débil en probar. Nos ha probado con inequívoca maestria que en el mundo y en la vida hay mucho, y aun muchísimo de irracional y de dolor; no ha demostrado, sin embargo, que todo en el mundo y en la vida sea dolor y carencia de sentido; ni siquiera queda probado que la suma de irracionalidad y de dolor supere la suma de bien en el mundo. Todo el razonamiento de Schopenhauer es una lesión de la elemental ley lógica que prohibe argüir de un caso particular a una ley general: «a particulari ad universale non valet illatio». Pero si nos metemos un poco más adentro en la mentalidad del filósofo pesimista, veremos que en el fondo le tiene sin cuidado una demostración lógica. Sus afirmaciones son efectivamente juicios de valor afectivo exprimidos de un resentimiento enfermizo. Y cabalmente por ello encuentran fácil resonancia al chocar con otros temperamentos igualmente resentidos.

Será interesante e instructivo comparar el pesimismo voluntarista de Schopenhauer con Schelling, de quien aquél depende. También para el Schelling posterior la voluntad y el impulso constituyen el alma del proceso cósmico. También en Schelling tenemos ya las objetivaciones schopenhauerianas de la voluntad y su marcha ascensional desde la fuerza de la gravedad hasta la autoconciencia y voluntad racional en el hombre. Esta voluntad de Schelling es también libre, por ser simple voluntad, y por ello cae en el pecado; es decir, «también» cae en el pecado, porque no todo es necesariamente malo en la voluntad; mirada en la amplitud de su contenido y sus posibilidades, se anuncia también en ella el mensaje positivo de la luz y, en definitiva, el bien sobrepuja al mal.

Schopenhauer se obstina en una visión unilateral. También para él la voluntad cósmica, en cuanto esencia metafísica del mundo, es libre. Pero la libertad, igual que en Schelling y Kant, se ha desplazado del *operari* al *esse (Der Wille in der Natur;* referencia a la ética). Tan sólo el mundo fenoménico está sometido al encadenamiento

causal. Ya vimos cómo Kant asentaba el hecho de la libertad en la distinción por él introducida de un carácter inteligible y de un carácter empírico, al último de los cuales asignó la necesidad fenoménica y al primero la libertad numenal propia de la cosa en sí. Schopenhauer, al contrario de Schelling, no tiene ojos para todas las posibilidades de esta voluntad libre, sino que mira como fascinado exclusivamente sus lados obscuros. Ciertamente no se deducía esto del concepto de «simple voluntad». Semejante voluntad puede también extraviarse, pero no es su única posibilidad el extraviarse.

Es rasgo característico de Schopenhauer el haber prestado un signo acusadamente pesimista a la filosofía de la voluntad y de la libertad del romanticismo. Tal dirección no estaba impuesta por la realidad de las cosas; fue más bien una opción personal.

Negación de la voluntad

Individuación. Schopenhauer habla siempre de la infelicidad de la voluntad en general, pero, mirada la cosa más detenidamente, es la voluntad particular egoísta la que tiene él presente en su pensamiento. En todo el ámbito de la naturaleza no vemos, según él, más que contienda y lucha y alternativas de victoria. Toda etapa de objetivación de la voluntad disputa a la etapa inmediata la materia, el espacio y el tiempo. Una masa constante de materia cambia sin cesar de forma, empujándose unas a otras las varias estructuras visibles mecánicas, físicas, químicas y orgánicas, codiciosas todas del dominio y arrebatándose unas a otras la materia, puesto que todas tienden igualmente a expresar la idea (El *mundo..., § 27).*

Este egoísmo universal alcanza su punto máximo en la más alta etapa de las objetivaciones de la voluntad, que es el hombre. Aquí se descubre con toda evidencia que el egoísmo es el punto de arranque de toda lucha. Cada uno de los diminutos individuos perdidos en el inabarcable piélago del mundo ambiciona hacerse el punto central del universo, mira por la propia existencia y bienestar a despecho de todos. Hasta el punto que, en la condición natural de las cosas, cada individuo está dispuesto a sacrificar a su provecho todo lo demás y a «aniquilar todo un mundo con tal de prolongar un poquito su propio ser, esa gota perdida en el océano». Esto se puede ver fácilmente en lo grande y en lo pequeño, en la vanidad y en la hinchazón del hombre que nos pinta la comedia, y en la tragicomedia que tiene por escenario la historia universal, en la vida de los grandes tiranos y malvados y en las guerras devastadoras. «Pero en ninguna parte se manifiesta más al desnudo que en una multitud desenfrenada que se emancipa de toda ley y de todo orden; entonces se muestra a plena luz el *bellum omnium contra omnes,* tan atinadamente descrito por Hobbes» (o.c., § 61).

Detrás de este egoísmo, «esencial a todos los seres de la naturaleza», se transparenta una terrible discordia en el seno mismo de la voluntad cósmica. Schopenhauer tiene conocimiento de esta disención intestina, lo mismo que, antes de él, Bóhme, Schelling y Baader. Su concepto se esclarece así: cuando la voluntad quiere manifestarse, le es posible hacerlo sólo mediante una concreción particular, mediante la «individuación». El principio de esta individuación está constituido por el espacio y el tiempo. La consecuencia es que todas las cosas, cada una de las cuales querría ser la voluntad total y única del mundo, entran en colisión, eternamente insaciable, eternamente infortunadas; pero en el fondo es la misma voluntad del mundo que «clava los dientes en su propia carne, sin saber que se hiere a sí misma, expresando de ese modo, mediante el principio de individuación, la contradicción consigo misma que lleva en su interior. Verdugo y víctima son una misma cosa» (o. c., § 63).

En Nietzsche saldrá de aquí la discordia de la vida consigo misma; en Heidegger, la culpa del *Dasein* (del hombre como libertad finita; cf. o. c., § 63 y II, cap. 46).

El arte. No queda, pues, otra salida, si se quiere la liberación del dolor, que marchar decididamente hacia la negación de la voluntad. La individuación debe ser superada, la unidad primitiva restaurada. Una primera vía hacia esta salvación propia la da el arte.

Contemplación desinteresada. En el arte miramos las cosas del mundo con una mirada muy distinta de la que usamos en la vida cotidiana y en la ciencia. El foco que guía esta última manera de mirar es el principio de razón suficiente en sus diferentes formas, y a tenor de él seguimos la multiplicidad del acontecer mundano y las conexiones que ligan entre sí los fenómenos. El entendimiento se pone en ello al servicio de la voluntad de vivir y va exclusivamente tras lo que puede ser un objeto del deseo. Una consideración así del mundo es siempre egoísta, «interesada». También el bruto mira así las cosas.

Pero hay otro modo de mirar el mundo, que no se para en lo particular, sino que se alza a lo universal, al ser siempre igual, a los tipos y modelos eternos, a las ideas o formas eternas inmutables, y este mirar se hace «desinteresadamente», es pura contemplación. Es el mirar del arte y el mirar de la filosofía. Aquí se sumerge la mirada en la esencia del mundo; el hombre se eleva a lo universal y encuentra así la liberación de su individuación.

De este modo utiliza Schopenhauer en su estética las ideas de Kant sobre el placer desinteresado, y no menos la concepción platónica de las ideas y los viejos conceptos de la *vita contemplativa.* La única fuente del arte es para Schopenhauer el conocimiento de las ideas, su única finalidad la comunicación a otros de este mismo conocimiento. Con ello el arte arrebata al objeto contemplativo del torrente del curso cósmico y del tiempo y lo mira en su absoluto «en sí». Esto es más que experiencia, más que ciencia. Esto es metafísica. El genio es la representación más pura de la esencia del arte. La genialidad no es otra cosa que la más perfecta objetividad..., la facultad de adoptar un comportamiento puramente contemplativo, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad, de esa servidumbre, es decir, de perder totalmente de vista su interés, su querer, sus objetos, y con ello de substraerse por entero por un tiempo a la propia personalidad, para no ser sino un mero sujeto cognoscente, como un ojo claro del mundo, y esto no por unos momentos, sino tan continuamente y con tanta atención como ser necesario para reproducir lo captado mediante un arte reflexivo, y lo que flotó en un fenómeno movedizo poderlo fijar en pensamientos duraderos» (o. c. I § 36).

Música. Para Schopenhauer, el arte más perfecto es la música. No es ésta, como otras artes, meramente copia de las ideas, sino copia de la misma voluntad del mundo, de la que las ideas son también objetivaciones, pero no más que objetivaciones. En la música, en cambio, nos habla la misma voluntad del mundo. Es como lo metafísico para todo lo físico. Echando mano de términos escolásticos podría decirse, apunta Schopenhauer, que los conceptos son los *universalía post rem,:* la música los *universalia ante rem y* la realidad los *universalia in re (o. c., § 52).*

Ricardo Wagner se entusiasmó con esta concepción y su música es en realidad una orquestación de la filosofía schopenhaueriana del dolor del mundo, así como de la liberación mediante una inmersión en la unidad total.

La ética. Pero esta fuga liberadora de la individuación por el arte es aún poco; está limitada a contadas horas. La plena salvación la dará la ética, que en Schopenhauer es una ética de la compasión. Ésta nos preceptúa morir a nosotros mismos en un estado interior nirvánico de extinción de todo deseo y mirar en todo hombre un hermano, abierto el corazón a una simpatía universal *(tat twam así:* esto eres tú), y aun sobre esto, mirar en todo ser, en general, solamente al «uno todo» y perderse en él al estilo de la mística budista o de la mística cristiana, un poco al modo de Eckhart. A estos maestros

de mística remiten indistintamente Hegel y Schopenhauer; sólo que en Schopenhauer no queda duda de que su mística nada tiene que ver con la mística cristiana, ya que él, sin rebozo, se profesa ateo. Lo único que persigue en su misticismo es superar la individuación y alcanzar el estado del nirvana.

Contra la libertad. El fin primario de los *Grundprobleme der Ethik* (Problemas fundamentales de la ética) es demostrar la carencia de libertad de la voluntad humana. Es ése también el tema de los dos escritos éticos premiados en concurso. El «puedo hacer lo que quiero», fórmula que según Schopenhauer sintetiza a los defensores de la libertad, halla en él la siguiente original interpretación: «Puedes lo que quieres, pero en cada momento de tu vida no puedes querer más que una cosa determinada y absolutamente nada más que esa cosa.» Lo que quieres está fijado en todo momento por el encadenamiento causal del mundo (determinismo). Ahí se encuentran todas las premisas motivantes de nuestro querer. El que afirma que su conciencia le testifica ese poder siempre lo que quiere, entendiendo por ello que su acto de querer es efectivamente un elegir libre y no un mero ejecutar, ese tal ha de tener en cuenta que nuestra conciencia nada nos dice de la raíz de nuestra motivación. En realidad, la cadena de determinantes de nuestros actos voluntarios está fuera de nosotros. Así Schopenhauer (Obras III, 395s, ed. Grisebach).

Y ¿de dónde le viene a Schopenhauer el conocimiento de estas motivaciones? Simplemente suple los hechos con una teoría. Esta teoría no es otra que la del nexo causal rigurosamente necesario, tal como amaneció con el pensamiento mecanicista científico de la edad moderna y cómo la vació en forma clásica Spinoza. Nunca fue estrictamente demostrada, ni aun siquiera.para el puro terreno físico, y hoy más bien se inclina la ciencia experimental a una posición diversa con el concepto de leyes estadísticas. Pero sobre todo nos preguntamos hoy, que hemos descubierto de nuevo la variedad de estratos de ser en las cosas, qué es lo que autoriza a Schopenhauer para encajar el obrar humano en un esquema en extremo simplista, que no utiliza otras categorías que las del acontecer mecanicista de la física clásica y mira al hombre exclusivamente como una pieza más de la naturaleza física. ¿Acaso una planta no es más que un paralelogramo de fuerzas y un animal más que una planta y el hombre más que un animal?

Schopenhauer representa aquí el espíritu del siglo XIX, que acostumbra a borrar la distinción entre el hombre y la naturaleza física.

Frente a Kant. En segundo lugar hay en la ética de Schopenhauer una postura acusadamente opuesta a la ética de la razón y de la ley de Kant, en pugna especialmente con el formalismo de éste. Schopenhauer desarrolla en su crítica una serie de observaciones exactas, pero en lo principal desfigura ciertamente el verdadero cuadro de la moral kantiana. Presenta el formalismo en forma tan afilada, que la ética de Kant semeja más exactamente una lógica, y la razón práctica, una razón teorética.

Es verdad que Kant quitó a la ética todo contenido, como él mismo dice, pero con ello creyó asegurado el sentido filosófico que tiene, según él, la realidad moral y sus valores; buscó algo común a todos los valores éticos y lo encontró en la ley de la universalización. Schopenhauer violenta las palabras de Kant hasta querernos poco menos que convencer de que para Kant simplemente no existen valores éticos. La moral de la ley y el deber sería además una moral de esclavos cuando, en la intención de Kant al menos, fue precisamente todo lo contrario. Quedaría el imperativo categórico «como un templo délfico dentro del espíritu humano», desde el que emanarían en tono solemne los oráculos como desde un trípode para solaz «de todos los filosofastros e ilusos». Asimismo Schopenhauer ignora groseramente el «factum de la moralidad», en el que Kant ve algo absolutamente dado, primitivo e irresoluble. Este hecho originario, que

hoy designamos, ya como conciencia, ya como a priori del valor, y que los antiguos adscribieron a los primeros principios prácticos, a los *iudicia per se nota*, irresolubles en otros, fue caracterizado por Fichte como intuición intelectual. Contra todo ello truena Schopenhauer: «Bellas excusas... Con qué floreos encubre esta cabeza de chorlito su desvarío» [Adviértase que el estilo de Schopenhauer es en extremo desenfadado y crudo, sobre todo si al que enfila en sus dicterios es al «simiesco y charlatán» Hegel.] Registramos igualmente la crasa afirmación de que Kant fue en realidad un eudemonista, puesto que asigna al virtuoso la felicidad, como merecedor del premio. Kant, después de haber proscrito en el umbral toda moral de premios, le habría dado luego entrada por la puerta falsa. Contra Schopenhauer es enteramente claro que Kant no hace de la felicidad un fundamento de la moral. Aquella remuneración es una consecuencia, no un principio ni un móvil.

En el fondo de todo hay que ver en Schopenhauer una orientación latente hacia el empirismo y psicologismo de Hume. Una prueba de ello es que introduce de nuevo la moral humana de la inclinación y sentimiento. Tal es su moral de la compasión que exige sentir al unísono con todos los seres.

Moral de la compasión. Hay, según Schopenhauer, tan sólo tres instintos en el obrar humano: el egoísmo, que quiere el propio bienestar y es ilimitado; la malicia, que quiere el mal ajeno y llega hasta la más extrema crueldad, y la compasión, que quiere el bien ajeno y llega hasta la nobleza y la magnanimidad. Sólo este tercer instinto es moral y sólo él constituye el fundamento de la ética. Es un fenómeno primitivo inderivable. Sus manifestaciones son la justicia y el amor a los hombres. El fondo metafísico de esta ética es la unidad cósmica, el desinterés y la negación de la voluntad individual. En ello estriba la regeneración moral del hombre.

MATERIALISMO

Revolución secular

La historia de la filosofía del siglo XIX ha sido escrita regularmente por profesionales de la filosofía. A sus ojos, el materialismo carece de profundidad y de precisión científica. Naturalmente, su interés se ha orientado con preferencia hacia la pura filosofía, en concreto hacia la filosofía que dio el tono al comienzo del siglo, el idealismo alemán, y la que resurgió al finalizar el siglo, el neokantismo. Breves brochazos bastaban para despachar la parte central de la pasada centuria, ocupada por el materialismo, a pesar de que el materialismo es la más extensa corriente del siglo y acaso la más pesada herencia que nos ha dejado el siglo XIX.

Ya el espíritu general del tiempo sugería el materialismo. La técnica e industria sumergidas en el mundo de la materia; la política internacional, cada vez más dominada por la idea de las grandes potencias; el hambre de dinero corriendo parejas con la civilización progresiva; hambre de dinero que se llama capitalismo cuando se tiene dinero, y que se llama socialismo cuando aún no se tiene dinero pero se quiere tener.

El materialismo fue erigido en teoría consciente por parte de los hegelianos jóvenes o de la llamada izquierda hegeliana, así como por ciertos hombres de ciencia.

A. LA IZQUIERDA HEGELIANA Y EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

La filosofía de HegeÍ tenía, como ya vimos, dos caras. De ella podían sacarse cosas contrarias. El espíritu maduro de Hegel vino a cerrar un período, constituyéndose árbitro de la situación. Todas las partes, aspectos y movimientos, hallaron su lugar propio y su

punto de reposo dentro del sistema. Así lo miraban muchos. Otros se resistían a aceptar aquel equilibrio que todo lo enfrenta primero para conciliarlo todo después. Podían fijarse en algunos puntos determinados y aferrarse a aspectos parciales del sistema. Cabía, por ejemplo, hacerse materialista y revolucionario. Por este camino echaron los hegelianos jóvenes. Éstos radicalizaron la obra del maestro y determinaron la auténtica ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX. En ellos tuvo la obra de Hegel un influjo trágico por encima de toda ponderación y previsión en la vida espiritual y política del tiempo.

«Sólo el siglo XX nos ha hecho posible comprender e interpretar la verdadera imagen del siglo XIX, su verdadero desarrollo, según la máxima evangélica "conoceréis el árbol por sus frutos"», ha dicho K. Löwith, uno de los mejores conocedores de esta época. El mismo Löwith ha caracterizado a los hegelianos jóvenes como hombres descarriados en su formación y como existencias fracasadas, empujados por las circunstancias sociales a convertir sus conocimientos eruditos en afán periodístico. Su auténtica vocación es la de escritores particulares, en continua dependencia de prestamistas, editores, público y censores. Sus escritos son manifiestos, programas y tesis; nada construido en unidad coherente; sus ensayos científicos no pasaron de propaganda sonora. Su tono es provocador, pero sus escritos son insulsos porque afectan ambiciones desmedidas con pobreza de medios.

El mundo se ha hecho «más ordinario» a partir de 1830, ha dicho Lówith con J. Burckhardt. Medido con las categorías de la historia del espíritu de Hegel, el nuevo espíritu significa una barbarización del pensamiento, en el que el fondo doctrinal se substituye por hinchazón y sentimiento. «Seria, con todo, un gran error pensar que se puede dejar atrás el materialismo a caballo de una muerta filosofía del espíritu. El signo de finitud y de materia puesto por Feuerbach a la teología filosófica de Hegel ha venido a ser un punto de vista absoluto del tiempo en que todos, consciente o inconsciente, nos movemos ahora.»

La revolución espiritual de la izquierda hegeliana se desencadenó con la *Vida de Jesús* (Leben Jesu, 1835), de David Federico Strauss, en la que se decía adiós a todo lo sobrenatural y se miraba el mundo espaciotemporal, con sus leyes, como el ser y la ley absolutos, y a tenor de ello se interpretaba, es decir, se juzgaba la revelación. Esto rozaba ya el materialismo.

Feuerbach

En *Ludwig Feuerbach* (1804-72) puede seguirse la trayectoria desde una religión puramente terrena y natural hasta el materialismo. Ya en la carta a Hegel presentándole su tesis doctoral, se declara pronto a destronar la personalidad y «mismidad» *(Selbst)* del Dios cristiano y a derrocar el dualismo de religión sobrenatural y mundo sensible, Iglesia y Estado. En un trabajo crítico sobre la filosofía de Hegel, en 1839, habla Feuerbach del «absurdo del absoluto». El absoluto de Hegel, viene a decir allí, no es otra cosa que el difunto espíritu de la teología, que ronda como un espectro la filosofía de aquél.

Sensismo. En las *Thesen zur Reform der Philosophie y en los Crundsütze der Philosophie der Zukunft* (Bases de una filosofía del porvenir), pero sobre todo en su *Wesen des Christentums* (Esencia del cristianismo) 1841, avanza consecuentemente por sus pasos hasta el sensismo y materialismo. Define a Hegel como idealista extremo; a pesar de la superación de los contrarios, uno se queda en Hegel en la absoluta unilateralidad del idealismo y espiritualismo. A la filosofía de Hegel alcanza la misma objeción lanzada a toda la filosofía moderna desde Descartes, a saber, de una ruptura

nunca soldada con la intuición sensible. Hegel habla siempre de lo inmediato; pero sin derecho, pues lo inmediato no se da en él, ya que ve sólo a través del concepto todo lo sensible y material. Por ello, Feuerbach propugna el restablecimiento de los sentidos en su derecho. El sentido fue para Hegel lo que había sido hasta entonces el menospreciado tercer estado. En realidad, toda la existencia hay que entenderla, no conceptualmente, sino sensiblemente. Por ello Feuerbach censura particularmente la psicología de Hegel, que sólo de nombre admite una identidad de cuerpo y alma, cuando en realidad, a impulsos de su espiritualismo unilateral, lo pone todo en el hombre a la cuenta del espíritu y del alma. Feuerbach razona así. Es cierto que el espíritu informa y determina al cuerpo, tanto que la vocación espiritual de un hombre puede influir toda su forma de vida, «pero no hay que olvidar un aspecto por atender a otro; no olvidemos que a lo que el espíritu determina con conciencia al cuerpo, a ello había sido ya antes determinado inconscientemente el mismo espíritu por el cuerpo». «El hombre es lo que come.» No podía expresarse de manera más cruda y rotunda el materialismo.

Es curioso notar cómo recurre a la continua en Feuerbach, como también en Nietzsche, la idea de que el idealismo de Hegel es una teología solapada: «Quien no renuncia a la filosofía hegeliana no se despega de la teología. La teoría de Hegel de que... la realidad es puesta por la idea, no es más que una expresión racional de la doctrina teológica que dice que la naturaleza ha sido... hecha por Dios.» Para Feuerbach, el infinito de la religión y de la filosofía no es en realidad más que algo finito, sensible y concreto, pero mistificado. El comienzo de la filosofía no debería, por tanto, ser Dios o el «ser», sin entidad, sino invariablemente y siempre lo finito, lo determinado, lo real. En el fondo de esta repulsa de toda religión sobrenatural se esconde un franco sensismo y materialismo. Lo auténtico real no es ni Dios, ni el ser, ni el concepto, sino lo sensiblemente dado. De manera singularmente expresiva tenemos esto en el hombre.

Humanismo ateo. Con ello va enlazado un cambio fundamental de la actitud de la filosofía ante la política y la religión. «Lo humano es lo divino.» La nueva religión será naturalmente la política. «Hemos de ser religiosos -la política será nuestra religión-, pero ello será sólo a condición de tener en nuestra intuición alguna realidad suprema que nos convierta la política en religión.» Este ser sumo es el hombre: *homo homini deus*. Y como el hombre permanece siempre en su situación de hombre terreno y necesitado, la comunidad del trabajo deberá substituir a la oración. No es Dios ni la religión el fundamento del Estado, sino el hombre con su necesidad. «No es la fe en Dios la que ha fundado los Estados, sino la desesperanza de Dios.» Lo que lleva los hombres a reunirse es la fe en sí mismos. Si Dios fuera el Señor, el hombre se abandonaría en Él en vez de echarse en manos del hombre. Pero no nos queda más que el hombre. Por ello el Estado es el «compendio de todas las realidades», el nuevo *ens realíssimum;* es el «ser universal» y la «providencia del hombre». Así queda el Estado constituido prácticamente en enemigo de la religión. «El ateísmo práctico es, pues, el lazo que une los Estados»; «los hombres se lanzan ahora a la política, porque ven en el cristianismo una religión que despoja al hombre de su vigor político».

Podría apellidarse humanismo ateo esta concepción que pone al hombre en lugar de Dios, y sobre tal base quiere levantar Estados y hacer historia; aunque esto es hacer injuria a aquella hermosa denominación de tan glorioso pasado, ya que humanismo significó siempre una perspectiva humana superior a la materia y al sentido.

Marx

Feuerbach es el precursor de *Karl Marx (1818-83),* verdadero fundador, junto con Friedrich Engels, del materialismo histórico y dialéctico. Sus seguidores gustan señaladamente de llamarle padre del socialismo científico.

Marx nació en Tréveris, junto al Mosela, hijo de un abogado judío. En la Universidad estuvo al principio bajo la influencia de la filosofía de Hegel. A instancias de Feuerbach entró en la estela de la izquierda hegeliana. Fue redactor del «Rheinische Zeitung»; prohibido éste, marchó a Francia con intento de estudiar allí el socialismo. En Francia se encontró con Engels, que le movió a ir a Inglaterra; allí se ocupó de nuevo de temas económicos y se sintió fuertemente impresionado por las condiciones miserables de la clase trabajadora. En 1848 redactó en Bruselas, en colaboración con Engels, el *Manifiesto comunista.*

Los principales escritos de Marx son: *Die heilige Familie (1845), Die deutsche Ideologie (1846), Das Elend der Philosophie, cine Antwort auf Proudhons Philosophie des Elends;* versión east.: *La miseria de la filosofía,* Buenos Aires *1946,* respuesta a *Filosofía de la miseria,* de Proudhon, *1847, Das Kapital, 1867;* versión cast.: *El capital,* Méjico *1946.*

El hegeliano al revés. A sí mismo se denomina Marx un hegeliano al revés. Efectivamente, Hegel miró el mundo desde arriba. La idea fue para él lo primero y fundamental; todo lo demás sólo un fenómeno derivado de la idea, del concepto o del espíritu del mundo. La misma naturaleza material es para Hegel una exteriorización de la idea. Para Marx, lo primero y lo fundamental es la realidad material. Además, es ella la única auténtica y decisiva realidad. En cambio, todo lo ideal: costumbres, moralidad, derecho, religión, cultura, no son sino fenómenos derivados de la materia, meros epifenómenos. Hegel, a juicio de Marx, invirtió el orden de las cosas. Hay que volverlas a su debido orden.

Nuevo materialismo. Esto explica que Marx se llame a sí mismo materialista, aun sin dejar de profesarse discípulo de Hegel. Vimos ya cómo sobre el terreno del idealismo hegeliano se puede llegar al materialismo, y desde su teísmo, desembocar en el ateísmo. Feuerbach fue en esto un precursor. Pero a Marx no le satisface del todo la posición de Feuerbach ni la de los otros jóvenes hegelianos. El materialismo de Marx es algo distinto. Es un materialismo práctico, histórico y ateo. Este carácter práctico del materialismo es el tema central de una aguda polémica entre Marx y Feuerbach.

Materialismo práctico. En las 11 tesis contra Feuerbach *(*1845*)* señala Marx como el más grave fallo del materialismo anterior el haber considerado el mundo, al modo del viejo sensismo, como algo acabado y el haber adoptado ante él un comportamiento meramente pasivo. Es un mérito de Feuerbach, piensa Marx, haber diluido la representación religiosa del mundo en sus elementos terreno-sensibles, pero tanto Feuerbach como los otros jóvenes hegelianos se quedaron en el mundo dado, contentándose sólo con interpretarlo de una u otra manera; Feuerbach en la dirección de lo humano, Bruno Bauer en una dirección crítica, Stimer en la dirección de la conciencia egoística. Su error estuvo en no ver lo sensible como un producto de la actividad o praxis humanosensible. Continuaban estos autores, a juicio de Marx, perteneciendo a una sociedad demasiado burguesa, que en su condición de sociedad integrada por individuos consumidores, no productores, ignora que lo que consume es siempre el producto histórico de una actividad humana común, aunque se trate de una simple manzana. De ahí aquella actitud pasivo-receptiva frente al mundo interpretado materialísticamente, no como tarea de una transformación activa práctica. La transformación que idea Marx es en verdad radical.

Para fundamentar su actitud toma de la filosofía de Hegel el motivo doctrinal del eterno devenir, de la superación de los contrarios, del avance incesante hacia lo nuevo.

De la multitud de tríadas que desarrolla Hegel, sólo una interesa a Marx: el orden capitalista de la sociedad, cuya antítesis es el proletariado; la síntesis por conquistar sería la sociedad comunista sin clases sociales. Esto es lo único que queda del proceso cósmico hegeliano. Conseguido el fin político, cesa también el proceso filosófico. Ya en esto se patentiza que Marx es, ante todo, un revolucionario; después, y por ello, un filósofo. La filosofía es en realidad para él tan sólo un instrumento bien utilizado para sus fines políticos. Pero aun siendo todo tan inauténtico, Marx ha expresado unas cuantas ideas filosóficas que han hecho historia.

Materialismo histórico. Nos referimos a la doctrina de Marx de que toda nuestra concepción del mundo circundante descansa sobre ciertos prejuicios fundamentales de carácter material. «El modo que tenemos de mirar las cosas no está desprovisto de prejuicios. Partimos de ciertos presupuestos reales, que no abandonamos en ningún momento... Esos presupuestos son los hombres, no tomados en una fantástica abstracción e inmovilidad, sino en su real... proceso evolutivo bajo ciertas condiciones. En el momento que se tiene delante este proceso de vida activo, cesa la historia de ser un agregado de hechos muertos, como sucede en los mismos empiristas abstractos, o una quimérica actividad de sujetos quiméricos, como en los idealistas.» Así, Marx se constituye en padre del materialismo histórico.

Las condiciones que determinan el modo de ver las cosas, de pensar, de obrar y, con ello, todo el proceso de la historia humana, son efectivamente, según Marx, de orden material. Particularizando más, la totalidad de condiciones de la producción es lo que constituye la base real del devenir histórico, y ante todo, naturalmente, de una forma determinada de la sociedad con su sobrestructura jurídica y política. A la era del molino movido a mano corresponde la sociedad de los señores feudales; a la del molino movido a vapor, la sociedad de los señores de la industria y los capitalistas. Siempre con su correspondiente sobrestructura espiritual, de modo que la ciencia histórica, la filosofía, la religión, el arte, la política y, en general, la cultura, quedan despojadas de su substancia y peculiaridad para convertirse en meros epifenómenos. Por esta vía la metafísica del espíritu de Hegel desciende realmente a un grado extremo de finitud y temporalidad.

Con todo, no olvidemos que la visión materialista de Marx no está contraída exclusiva e inmediatamente a la materia muerta. Su presupuesto es el hombre, ya lo oímos; más en concreto, el hombre en sus condiciones de producción. La materia que el materialismo histórico tiene a la vista, no es una materia enteramente deshumanizada. Lo que determina la visión marxista del mundo y de la historia y, en general, de todo el pensamiento y obrar del hombre, es la materia en su relación con el hombre o el hombre en su relación con la materia. Lo que, por tanto, entiende Marx con su materialismo histórico, y ello a diferencia de los otros jóvenes hegelianos y del sensismo de los empiristas, es un proceso en cuyo decurso el hombre y la materia se condicionan y ajustan armónicamente. De ahí la necesidad imperiosa, constantemente proclamada por Marx, de un materialismo práctico.

Podría también denominarse esto un pragmatismo o instrumentalismo, o también, en el lenguaje de Feuerbach, naturalismo. Claro que no hay que entender ahora por «naturaleza» el mundo de los cuerpos, la *rerum natura* de los antiguos, o el mundo de la caza o de la selva virgen, sino, como señala Marx en sus tesis contra Feuerbach, «el conjunto de las condiciones sociales». «Estado y sociedad», en una palabra, la sociedad industrial. De ahí los conatos de los sociólogos por explicar «socialmente» los hechos de la vida espiritual. Se ha creído también poder y deber denominar adecuadamente el materialismo histórico como economismo histórico, pues, en el fondo, no es cuestión de un materialismo ontológico, sino de un empirismo aplicado a las situaciones

económicas y a sus repercusiones en la vida del espíritu, para lo que no faltarán antecedentes ya en Hegel. Un interés genuinamente filosófico llevaría a preguntarse por la naturaleza y peculiaridades de los diversos factores que intervienen en ese juego combinado de materia y hombre. No sería meramente preguntarse por la historicidad de los fenómenos culturales, lo que sería abrir las puertas a una pura descripción externa, simple y trivial. Sería ir a los principios del ser y acontecer espiritual. ¿Pueden explicarse «económicamente» las leyes de la lógica o las categorías del espíritu o el juicio ético de valor? ¿No está todo esto sobreentendido en algún uso de los modelos mentales de orden técnico, biológico y sociológico? Habría que descender al detalle en los análisis. Pero nada de ello encontraremos en Marx. No es un Kant ni un Locke.

No le preocupa para nada la fisiología del entendimiento ni la teoría de las categorías. Va derecho al hombre, se interesa simplemente por el hombre cuya vida mísera había tenido ocasión de conocer en las grandes ciudades industriales de Francia e Inglaterra. Por ello nos resultan tan simplistas sus afirmaciones, como las afirmaciones de la sociología inspiradas en su escuela, sobre la sociedad primitiva, la sociedad feudal, burguesa, etc., donde bien claro es que se despachan mil años como un día.

Materialismo ateo. La problemática materialista se nos manifiesta igualmente en la postura de Marx frente a la religión, en su ateísmo, en el que se acusa por lo demás su dependencia de Feuerbach. Ya en su tesis doctoral se ocupa Marx de dos ateos, Demócrito y Epicuro. Tiene esto un profundo sentido. Sólo un ateísmo que substituye la fe en Dios por la fe en sí mismo empujará al hombre a mirar por sí sin trabas ni escrúpulos de ningún género. La destrucción de la religión cristiana es un presupuesto para la creación de un mundo en el que el hombre sea dueño de sí. Pero no sólo la religión cristiana; toda clase de religión es igualmente proscrita; porque la religión es quizá lo que más quita al hombre la conciencia de su miseria al consolarle con la esperanza de otro mundo mejor. «Es el opio del pueblo.» Por ello hay que llevar al pueblo constantemente la idea de que la religión es una mera creación del hombre: «La religión es, en efecto -nos dice Marx-, la autoconciencia, el autosentimiento del hombre que no se ha conquistado aún a sí mismo, o que ha vuelto a perderse.»

No habrá, con todo, que considerar el ateísmo marxista como un mero precipitado político. Aun cuando mucho de su palabrería materialista sea pseudo-ciencia, cierto es que en lo que se afirma está realmente implicado el materialismo, incluso el ontológico. Éste existe allí, no sólo cuando, con Demócrito o en los hombres de la ilustración francesa, se reduce todo a piezas de realidad material, sino también cuando el economismo histórico se empeña en ver «ante todo» y más propiamente la realidad en la sola realidad material. Sólo habrá, después de todo, una realidad, la externa. Pero la «materia» de Marx no sólo comprende también el espíritu, como algo propio y originario, que se desprendió luego de ella, sino que, para Marx el «espíritu» es materia; sólo que tiene otra cara, es un «epifenómeno» de la materia. Si hubiera concebido Marx al espíritu como algo «nuevo» contenido en la materia, con el problema abierto de su «educción», hubiera sido un escolástico. Si hubiera sido, el espíritu, «superado» y eliminado en la materia (aunque la expresión es poco clara), se le hubiera podido entender a Marx en hegeliano. Aunque, en este caso, no tenía por qué poner patas arriba a Hegel, como tiene él conciencia de hacer. Lo que prueba que obra a capricho. Por ello hay en el marxismo una lucha masiva contra toda metafísica. La reviviscencia del materialismo en la ilustración francesa fue, para Marx, «no sólo una lucha contra las instituciones políticas existentes, contra la religión y contra la teología, sino igualmente una fuerza declarada contra la metafísica del siglo XVII y, en general, contra toda metafísica».

Recuérdese que por indicación de su padre, Marx se puso en contacto con la obra de Voltaire; aquí también está la base de las afinidades del marxismo soviético con los materialistas franceses. Por ello no podrá considerarse efímero a este ateísmo.

En pro de la lucha de clases. En los últimos pensamientos apuntados vemos una cuarta característica del nuevo materialismo, el concepto de la lucha de clases. Se sirve para fundamentarla, entre otros argumentos, de la teoría de la «plusvalía». En substancia dice que los capitalistas pagan a los trabajadores un salario tal que sea suficiente para cubrir los gastos y conservación de la mano de obra («valor de cambio»). Pero el «valor de utilidad» del producto del trabajo, el procurado en el mercado libre, es mayor. Esa diferencia o plusvalía se la embolsa el patrono. Por eso el capitalismo se denomina explotación del trabajador. Lo puede hacer el capitalista porque está en posesión de los medios de producción. Sin trabajar él, llega por ese medio, explotando al pueblo trabajador, a acumular riquezas en proporción creciente. Pero justamente esta acumulación lleva a la expropiación de los expropiadores, pues crea el proletariado y con ello una reacción de signo contrario, un cambio de situación con signo opuesto. Marx se propone intensificar y forjar esta situación. «Se trata de no dejar a los alemanes un momento más en su engaño y resignación. A la opresión existente hay que hacerla aún más opresiva, añadiéndola pública.» Así surge el proletariado con conciencia de su clase. Pero no es éste el término final. Debe hacerse consciente de sí mismo, como oposición al capitalismo, únicamente a fin de que los dos contrarios contrapuestos entre sí lleguen a una fase de superación de la antítesis, pues «la clase poseedora y la clase proletaria representan una y otra la misma autoalienación humana». Sólo que el capitalismo se siente a gusto en su posición deshumanizada. Se impone por ello la tarea de no permitirle al proletariado vivir en reposo, por medio, v. g. de la religión. Tiene que sentir su miseria para estar presto a eliminar la propia y la ajena autoalienación. Así, la propiedad privada conduce a su autodestrucción al crear el proletariado como proletariado, al crear «la miseria consciente de su miseria espiritual y física y la deshumanización consciente de su deshumanización, y, consiguientemente, en vía ya de liberarse de esa misma deshumanización». De este modo «el proletariado cumple la sentencia que la propiedad privada fulmina contra sí misma al crear el proletariado... Entonces, tanto el proletariado como lo que fue su condición y su contrario habrán desaparecido».

El hombre nuevo. El hombre nuevo con que sueña Marx es, pues, el hombre auténtico, el hombre liberado de su autoalienación, o el hombre total y perfecto obtenido en la síntesis de sus «abstracciones» parciales o simples versiones mutiladas. Ya no hay medianías ni contrastes, es ya una sociedad «sin clases». Pero nada se nos dice de lo que nos interesaría más saber, es decir, el sentido y definición de este hombre nuevo. Los grandes revolucionarios quieren siempre cheques en blanco para sus planes. Prometen lo nuevo, lo grande, lo ideal, pero no suelen descender a determinar esa novedad y grandeza ideal. Todo lo que nos dice Marx se reduce a que en el Estado burgués la existencia del individuo cae fuera de la existencia común, mientras que en el comunismo coinciden individuo y comunidad. En la comunidad se hace el hombre, por fin, libre, y sólo en ella se encuentra uno plenamente a sí mismo.

Cómo se realice esto en la práctica lo sabemos demasiado por experciencia intuitiva y nos causa escalofríos pensar en ese hombre ideal coincidente con el «pueblo» o con la «sociedad sin clases». Algo más que coincidir, debía decir Marx que el individuo queda absorbido y pulverizado por la sociedad. La envoltura teórica de esta concepción es Hegel; el núcleo de ella es algo en que Hegel no pensó ni de lejos, pero que podrá deducirse de su sistema, si se pusiera uno a escarbar allí sólo lo que le conviene. (cf. supra, p. 275ss).

Trasfondos. Por lo demás, contra los empeños poco críticos de deducir el marxismo a partir simplemente de Hegel, hay que recordar que Marx fue llevado a sus ideas socialistas por el saintsimonismo y por su trato y conocimiento de los primitivos socialistas franceses. Al primero le condujo su más tarde suegro, L. von Westfalen; a los segundos su colega de redacción Moisés Hess. Las ideas socialistas no las sacó, al pronto, especulativamente, de Hegel, sino que fueron después vestidos con conceptos hegelianos. La alienación del hombre y su superación mediante la eliminación de la división del trabajo, será mejor entendida si se tienen en cuenta las teorías de Ch. Fourier sobre el perfeccionamiento de la humanidad y la transformación del trabajo en disfrute (cada hombre trabaja en la especialidad de su gusto). En un conjunto hay más en Marx de ilustración francesa que de filosofía alemana.

Progreso. De allí viene también la idea de progreso, tan aireada y tan maltratada por el marxismo. Excelsa y difícil, a la vez, esta idea del progreso. ¿Quién discierne entre auténtico progreso y crédula ilusión? En la filosofía popular ilustrada circuló efectivamente una fe en el progreso precipitada e irreflexiva, que se parecía mucho a un «opio del pueblo». Por el otro extremo, vienen ahora espíritus sutiles a hacer disección de la idea de progreso, con un afán crítico nihilista, y nos quedamos en la nada o en puro cinismo. Aunque a decir verdad, esta misma versión nihilista y crítica del progreso se nutre del optimismo de la ilustración y de su fe en la razón, pues de esta crítica radicalizada se espera siempre lo mejor para el hombre. Y así se sigue hablando de progreso, sin que se sepa muchas veces en qué consiste.

Engels

Friedrich Engels (1820-1895) es el compañero y colaborador de Marx. Tan íntimamente se compenetraron en su trabajo, aun en sus escritos, que no es fácil muchas veces señalar lo que corresponde a cada uno. El Instituto Marx-Engels ha publicado por junto sus obras y en Rusia se tiene como un dogma la unidad indisoluble de la doctrina de ambos. Las principales obras de Engels son: *Ludwig Feuerbach and das Ende der klassischen Philosophie (1886), Herrn Diihrings Umwülzung der lVissenschaften (1877), Dialektik der Natur (1873-83).*

Se puede fijar la parte que ha tenido Engels en la obra común, si no siempre en los detalles, sí en las grandes líneas. El mismo Engels dice, en el cap. *4* del *Ludwig Feuerbach*, que corresponden a Marx las ideas directrices en el terreno económico e histórico. Nada dice, lo que es revelador, de la fundamentación filosófica de la teoría. Ésta parece ser más bien su obra. Efectivamente, es él quien aplica el factor dialéctico en toda su amplitud a todos los terrenos particulares de la filosofía, y ello siempre de un modo sistemático, desde el comienzo hasta el fin, y no de un modo esporádico. En Marx no encontramos realmente más que el desarrollo de una tríada dialéctica, según ya vimos. Engels, en cambio, influido todavía más que Marx por el materialismo de las ciencias físicas, abarca de un modo fundamental todas las regiones del ser, considerándolas como complejos materialístico-dialécticos. Es el verdadero fundador del materialismo dialéctico en todos sus aspectos, mientras Marx es más bien el fundador del materialismo histórico, que es sólo un sector del dialéctico, Los escritores bolcheviques, desde Lenin, toman preferentemente sus citas, de Engels, más que de Marx, para esclarecer los conceptos del materialismo dialéctico.

El materialismo dialéctico ruso soviético

El materialismo dialéctico tiene su origen en Marx y Engels. Hoy constituye la filosofía oficial de la URSS y tiene la pretensión de representar el marxismo ortodoxo. Se rechaza con violencia toda otra interpretación marxista, especialmente el revisionismo (E. Bernstein, K. Kautzky, K. Vorlander). Marx estuvo muy pronto en relación con los revolucionarios rusos. Ya desde 1870 en Rusia sus doctrinas fueron discutidas y enseñadas con suerte varia. Pero lo que Lenin y Stalin hicieron con su doctrina es otro asunto, si bien queda como un tema de interés la posibilidad de evolución desde Marx hacia el leninismo y estalinismo; y no sólo desde Marx, sino desde el mismo Hegel.

Plechanov. El auténtico fundador del marxismo ruso es G. V. Plechanov (1856-1918*),* que emigrado de Rusia fundó en Ginebra, en 1880, el primer grupo marxista ruso, la Liga para la libertad del trabajo. Rápidamente surgieron en Rusia grupos similares, que se reunieron bajo el titulo de Unión para la lucha por la emancipación de la clase obrera. En 1898, se tuvo en Minsk el primer congreso del partido; el segundo, en Londres y Bruselas, fue celebrado el año 1903. En las discusiones habidas en este congreso sobre el carácter que había de tener el partido en el futuro, obtuvo Lenin la mayoría (= *Bolcheviki).* Los representantes de la minoría (= *Mencheviki)* fueron discriminados como heterodoxos, traidores y disolventes del pensamiento del partido. De los representantes del grupo minoritario, unos se mantuvieron fieles al determinismo mecanicista por oposición al dialéctico, otros quisieron continuar dentro de la legalidad y no abdicar de su concepción cristiana. A estos últimos perteneció, entre otros, N. Berdiaev. El mismo Plechanov se opuso a los bolcheviques.

Lenin (1870-1924) elaboró y dictó, como dogma del partido, el marxismo, que en política se denomina hoy bolchevismo, y como filosofía materialismo dialéctico. Lenin toma el pensamiento de Marx y Engele como un bloque, se adhiere a él firmemente y se hace heraldo del marxismo ortodoxo. Entre los 30 tomos de sus obras se encuentran tan sólo dos escritos filosóficos, *Materialismo y empiriocriticismo (1909) y Cuadernos filosóficos* (póstumo; 1929*).* Pero en sus artículos políticos hay esparcidos numerosos pensamientos filosóficos.

Materialismo. En su obra sobre el materialismo y el empiriocriticismo, toma Lenin partido contra los representantes rusos de aquel empiriocriticismo que habían enseñado Mach y Avenarius, pues en él veía una suerte de idealismo subjetivista opuesto a su propio materialismo y realismo. Lenin habla como poseído de los principios del materialismo dialéctico y lo propone con aquella férrea consecuencia que en la historia es característica en las grandes naturalezas de los fundadores. El rasgo que los distingue es la prosecución de una idea sencilla y clara con tenacidad, sin titubeo, arrollando cuanto se les pone al paso. En este sentido alienta en ellos una vitalidad que es más potente que la de los demás. Y en ello estriba su fuerza. Pero ciertamente esta prepotencia no es precisamente de orden filosófico. Con todo, en su obra principal citada, pone Lenin todo su empeño en demostrar teóricamente el materialismo y realismo.

Realidad y materialidad son idénticas para Lenin, como muy frecuentemente para la ingenua mentalidad del hombre de la calle. Realistas de otras procedencias saludarán sin dificultad este «realismo». Todo lo real, es pues, de naturaleza material, para ellos. No sólo esto. Todo conocer refleja esta realidad material, como en una copia o fotografía. Actitud consecuente, aunque nada crítica. Pero la concepción dialéctica de que toda la evolución del mundo, en lo grande como en lo pequeño, es una lucha de contrarios, tesis y antítesis, se encuentra en los *Cuadernos filosóficos.* En los mismos apunta la idea de que la percepción sensible acaso no sea tan inmediata como la cree la teoría sensista del

conocimiento como imagen; consiguientemente, que la «materia» más bien que sentida sea pensada. No sería entonces la materia aquel bloque tosco de realidad de los materialistas iletrados, sino algo parecido a la ὕλη de Aristóteles, también citado por Lenin. Acaso la materia no sería sino el producto de una larga mediación espiritual. Esto equivaldría a disolver el concepto de materia del materialismo dialéctico, por lo que *los Cuadernos filosóficos* no deberán ser utilizados en Rusia sino bajo control del partido.

Pragmatismo. Junto con esos tres aspectos doctrinales señalados, interpretación materialista de la realidad, concepción realista del conocimiento humano y doctrina de la evolución dialéctica, se encuentra además en Lenin, como en Marx, la típica actitud pragmatista, que quiere poner toda la filosofía al servicio de la praxis. Qué entiende Lenin por praxis, resulta ahora perfectamente claro. Es la praxis del partido: lo que decide en pro o en contra de una idea o doctrina es para Lenin simplemente el grado de utilidad o nocividad para los planes políticos. «Marx y Engels -escribe él- fueron en filosofía, desde el principio hasta el fin, hombres de partido», sin ser rojos (Materialismus and Empiriokritizismus, 366; Moscú 1947). Sin embargo, a la filosofía de los adversarios tendrán los marxistas el descaro de motejarla de «no objetiva».

Enemiga contra la religión. A ello se añade la radical repulsa de toda religión. En el artículo *Socialismo y religión* se dice: «La religión es el opio del pueblo. La religión es una especie de aguardiente espiritual en que los esclavos del capital ahogan su dignidad de hombres y sus derechos a una vida humana medianamente digna. Pero el esclavo que ha llegado a hacerse consciente de su esclavitud y se apresta a la lucha por su liberación, ha dejado ya de ser esclavo en una mitad. El trabajador moderno con conciencia de clase, educado a la sombra de la gran industria, despierto por la vida de ciudad, lanza de sí con desprecio los prejuicios religiosos, deja el cielo para los curas y los beatos burgueses, y se aplica a conquistar para sí una vida mejor aquí sobre la tierra» (Lenin, Marx-Engels Marxismus, Artículos escogidos, Berlín 1946, p. 115).

Concede Lenin que la religión puede y debe ser asunto privado, cosa que se ha repetido siempre en las esferas marxistas. Pero esto vale sólo para el Estado; el partido como tal es hostil a la religión. El Estado debe ser neutral, es decir, libre de todo lazo de unión con la religión. Al ciudadano como tal, nada le pone o le quita la religión; ni siquiera debe exigirse a nadie una declaración de su filiación religiosa.

Plena separación, pues, entre Iglesia y Estado. Es interesante la fundamentación de esta norma de conducta. Se establece en aras de la libertad del hombre. Lenin quiere «poner punto final al aborrecido pasado, en el que la Iglesia estaba en posición de servidumbre respecto del Estado y el ciudadano ruso estaba en posición de servidumbre respecto de la Iglesia estatal; tiempo en que existían y se aplicaban leyes medievales de inquisición» (1. c.). A los sacerdotes les pregunta si están dispuestos a subscribir esta libertad y clama después a sus oídos: «Si no, es que estáis todavía cogidos en las mallas de la vieja inquisición; estáis aún pegados a los puestos y prebendas del Estado; no creéis en la fuerza espiritual de vuestras armas; seguís dejándoos comprar por los poderes del Estado; pero los trabajadores con conciencia de clase de toda Rusia os declaran una guerra sin cuartel» (o. c. 116).

Stalin. La herencia de Lenin en política, lo mismo que en filosofía, ha encarnado en *José Stalin* (1879-1953). De filosofía no llegó a escribir más que un pequeño resumen de las principales tesis de Marx y Engels, miradas con los ojos de Lenin, texto que no ocupa sino medio capitulo de la Historia del Partido, así como el tratado, no mucho más extenso, sobre el marxismo y la ciencia del lenguaje (*Cartas sobre lingüística*), de 1950, que analizan el lenguaje creado por la revolución. No obstante, Stalin, hasta antes del viraje político del partido tras su muerte, pasó en Rusia por un genio filosófico.

Millones de ejemplares se han editado de la Historia del Partido, donde como hemos dicho, figura este resumen bajo el título *Sobre el materialismo histórico y dialéctico* (abreviado, respectivamente, «Histomat», « Diamat»), exposición clásica y obligada en Rusia, hasta 1956, del materialismo histórico y dialéctico. Comienza el resumen con las palabras definitorias: «El materialismo dialéctico es la concepción del mundo del partido marxista leninista. Esta concepción del mundo se llama materialismo dialéctico porque el modo como aborda los fenómenos naturales es el dialéctico, y porque su interpretación de los mismos fenómenos, su comprensión, su teoría, es materialista.» Se señalan a continuación las relaciones entre el materialismo histórico y el dialéctico: «El materialismo histórico es la aplicación de los principios del materialismo dialéctico a la investigación de la vida social... a los fenómenos... y a la historia de la sociedad.» Luego se pasa a dar, de un modo claro y lapidario el sentido de la dialéctica y el sentido del materialismo

1. *Dialéctica*. La naturaleza es un todo coherente. Las cosas particulares están orgánicamente trabadas entre sí y han de ser entendidas a la luz de este conjunto. Todo se encuentra en un incesante movimiento y cambio, y es preciso investigar la evolución que de ese hecho se sigue. La evolución es un proceso en el cual variaciones cuantitativas insignificantes y ocultas conducen a cambios cualitativos de fondo, de tal modo que las nuevas formas no brotan de un modo gradual, sino de repente, en un salto brusco. Este proceso avanza rectilíneo y es una ascensión de lo más simple a lo más complicado, de lo inferior a lo superior. Lo que impulsa esta evolución es el choque de los contrarios, las internas contradicciones de los fenómenos naturales, como, por ejemplo, los lados positivos y negativos de las cosas, lo que fenece y lo que rebrota, el pasado y el futuro. La lucha es, por tanto, la esencia de toda la evolución. Hasta aquí es fiel dialéctica hegeliana; ese ver el ser como un todo orgánico y la evolución como una lucha de contrarios, con el avance dialéctico tricotómico, es en realidad lo que enseñó Hegel. Stalin desciende en seguida a una aplicación a la práctica política. Del devenir general proviene el progreso social; de la lucha general, la lucha de clases; del repentino aparecer de las formas nuevas, el cambio revolucionario de las condiciones existentes; del simplismo hermético de las formas y esencias estáticas, la imperiosidad de una evolución sin escrúpulos hacia nuevas metas. «Nada, pues, de cubrir con emplastos las contradicciones de la situación capitalista, sino todo al contrario, dejarlas en carne viva y provocar su conflicto; no poner diques a la lucha de clases, sino llevarla hasta el fin. Para no dar pasos en falso en política, fomentar una irreconciliable política proletaria de clases, no una política reformista de armonía de intereses entre proletariado y burguesía, no una política de pactos que favorezca una evolución pacífica del capitalismo al socialismo.»

2. *Materialismo*. Sentido del materialismo: la realidad no es idea o conciencia, ni necesita de ningún espíritu del mundo; es exclusivamente materia, que se mueve según sus propias leyes, las cuales habrá que fijar con arreglo al método dialéctico. El ser es igual a materia; la materia es, por consiguiente, lo primario, la fuente de las sensaciones, de las representaciones, de la conciencia, que son cosas secundarias y derivadas; «el pensamiento es un producto de la materia, que en su evolución alcanza un grado superior de perfección; es concretamente un producto del cerebro», de modo que «no se puede separar el pensamiento de la materia sin caer en un craso error»; este mundo material es cognoscible en su propia realidad y existencia, según enseña el realismo. Cuando habla Stalin del pensamiento como un producto de la materia, nos recuerda a Hobbes, que miró al hombre como un cuerpo que piensa (cf. supra, p. 106s). Ha pasado al «Diamat» a través de los materialistas franceses, no a través de Hegel. A continuación

se señala la gran trascendencia de estas doctrinas para la actuación del partido y para la concepción de la sociedad.

Si la conexión de los fenómenos naturales sigue ciertas leyes, también las siguen los acontecimientos de la vida social. La historia de la sociedad humana no es ya una historia de hechos casuales, sino que presenta una regularidad. Se da, pues, una ciencia del devenir de las condiciones sociales. El socialismo se convierte en una ciencia y deja de ser un sueño. Si la naturaleza, el ser, el mundo material son lo primario, y la conciencia y el pensamiento lo secundario, se sigue de ahí que «la vida material de la sociedad, su ser real, es asimismo lo primario, lo primitivo, y su vida espiritual lo secundario, lo derivado... un reflejo del ser real». Los utopistas comienzan por un falso fin cuando ponen el Estado y la sociedad en una idea. «La fuerza y potencia vital del marxismo estriba en que apoya su actuación práctica en las necesidades de la evolución de la vida material de la sociedad.» Esto no quiere decir que las ideas no puedan repercutir eficazmente en las condiciones materiales de la vida social: al contrario, las teorías son en extremo eficaces; quiere decir solamente que hay que buscar el origen último de las ideologías en las condiciones de vida materiales. De ahí se sigue lo tercero, el sentido de la historia en este materialismo histórico.

3. Historia. La historia no la hacen los reyes, los generales y los tiranos de los estados y pueblos; la historia emana de las condiciones materiales de vida de la sociedad; éstas son, por tanto, las que debe estudiar la ciencia histórica; «no hay, pues, que buscar en las cabezas de los hombres la llave para descubrir las leyes de la historia de la sociedad... sino en los modos de producción... en la economía de la sociedad». En los modos de producción hay que distinguir, además, entre fuerzas productivas (instrumentos, hombres, experimentación de la producción) y condiciones sociales de la producción (los grupos en los cuales el hombre produce). Hay, según Stalin, cinco grupos fundamentales en las relaciones de la producción: comunidad primitiva, esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo. «Éstos son los rasgos fundamentales del materialismo dialéctico e histórico», termina diciendo el resumen de Stalin. Es evidente la dependencia y coincidencia con Marx, Engels y Lenin. Stalin los cita constantemente como un evangelio.

Después de 1958. Después de la desestalinización, la dogmática filosófica tomó también una nueva forma. Hacia fines de 1958 apareció un manual de filosofía marxista *(Osmovy Marksistskoj FilosoJii),* compuesto por diversos filósofos, que recoge el «Histomat», el «Diamat» y conceptos propios del llamado socialismo científico, y que se impone ahora como texto oficial. El resultado no difiere mucho de la filosofía de Stalin. Sólo algunos cambios externos. El materialismo se trata antes de la dialéctica; el «todo coherente» no es ya una «ley» de la dialéctica, sino que se antepone a las «leyes» de ésta. Se añade la ley dialéctica de la «negación de la negación» que había sido silenciada por Stalin. Se concede un amplio puesto a la moral, moral «natural», basada en la «naturaleza humana». (Un resumen de este manual puede verse en la obra de Bochenski, «Sobre los fundamentos dogmáticos de la filosofía soviética»; véase bibliografía.)

B. EL MATERIALISMO CIENTIFICO

El materialismo del ala izquierda hegeliana recibió un considerable refuerzo por el lado del materialismo de las ciencias naturales. No es, en modo alguno, exacto decir que el estudio de estas ciencias lleva al materialismo; tenemos los casos señeros de Newton y M. Planck. Se da, no obstante, bastantes veces el materialismo en ese campo. La explicación está en que algunos de los llamados hombres de ciencia, y con mayor

frecuencia la masa del vulgo, entran en el terreno de la experiencia con una actitud antifilosófica, que les lleva a tomar la parte por el todo, el dato sensible, que momentánea y periféricamente la observación les da por la esencia total y de fondo.

Primera ola. Ya en el siglo XVII existió en Inglaterra un materialismo ocasionado por las ciencias físicas; lo hubo en mayor escala en la ilustración francesa. En Alemania, Kant y el idealismo alemán no le dejaron levantar cabeza. Pero con el siglo XIX, el siglo de las ciencias, penetra la marea materialista en la misma Alemania, que se vio de golpe convertida al espíritu del tiempo. Hizo su irrupción estrepitosa en la reunión de científicos de Gotinga de 1854, que mostró con sorpresa cómo muchas mentes estaban imbuidas del espíritu del momento. Domina el segundo tercio del pasado siglo (hacia 1840-70). La fórmula con que se ha resumido este período es: alza del mundo material, enriquecimiento exterior y empobrecimiento interior. El materialismo era la filosofía cortada para esta situación.

Representantes de la teoría. Las publicaciones de los científicos materialistas se tomaron como expresión del gran progreso, de la ciencia, y hallaron de parte del público una acogida sensacional: *Karl Vogi,* con *sus Cartas fisiológicas (1845) y* su escrito polémico *Köhlerglaube and Wissenschaft* (Fe del carbonero y ciencia) *1854; Jacob Moleschott,* con *su Kreislauf des Lebens (Ciclo* de la vida) *1852; Luis Büchner* con su *Kraft and Stoff* (Fuerza y materia) *1855; y Enrique Czolbe,* con su *Neue Darstellungen des Sensualismus* (Nuevas exposiciones del sensualismo) *1855.*

La doctrina de todos ellos se resume en que el mundo está en movimiento y devenir, y el ser no es otra cosa que fuerza y materia, como ya dijera Demócrito. Ninguna falta hace el νούς de Anaxágoras, ni las ideas y demiurgo de Platón, ni el *motor immobilis* de Aristóteles, para no decir nada del Dios de los cristianos. ¿Y el alma que vive dentro del hombre? ¿Y el pensamiento? ¿Y la conciencia? Como seca respuesta se nos dice simplemente que todo lo anímico es mera función del cerebro. El pensamiento es para el cerebro como la bilis para el hígado y la orina para los riñones. Pura secreción o exudado de la materia.

Hay «algo no bien filtrado» en todo esto, anota no sin humor Hermann Lotze. El error de los materialistas tiene un origen bien sencillo. Acostumbrados a ver en sus exactas observaciones que los fenómenos de la conciencia van siempre vinculados a una materia organizada, concretamente el pensamiento a ciertas alteraciones de la substancia cerebral, sacaron la errónea conclusión de que el alma y el pensamiento se reducen a una mera función del cerebro. Tal conclusión es un sofisma. Pues el hecho de que un proceso espiritual tenga su sede o apoyo en un proceso fisiológico, no autoriza a identificarlos, sino sólo a señalar la concomitancia de los dos procesos, cuyas características irreductibles están al alcance de un recto análisis. Así lo entendió la filosofía tradicional que vio siempre en la sensación un presupuesto, condición o peldaño para la facultad superior cognoscitiva del hombre. Igualmente Leibniz, en su polémica con Hobbes (cf. supra, p. 92, 106*)*, al que opuso el paralelo de la respiración y la vida del hombre; sin aire no vive el hombre y, sin embargo, el aire no es la vida del hombre.

El crítico. La crítica contundente del materialismo salió de la pluma de *Fr. A. Lange* en su obra clásica *Geschichte des Materialismus (1866).* Con su examen objetivo y desapasionado hizo más daño al materialismo que todos los golpes de los escritos puramente polémicos. La idea capital de Lange es que el materialismo tiene derecho a afirmarse como un método de investigación en las ciencias naturales. Esta experiencia científica debe conducirse como si de hecho no se dieran más que realidades materiales; no afirmaron lo contrario Leibniz y el mismo Kant. Pero, en cambio, hay que rechazar el materialismo como metafísico y como concepción filosófica del mundo. Sus

afirmaciones rebasan aquí los límites de la experiencia, son primitivas y faltas de crítica. Debe contentarse, en su terreno experimental, con registrar y sistematizar fenómenos sin pronunciarse para nada sobre la cosa en sí, según había ya pensado y aconsejado Kant. Cuando, por ejemplo, se aplica a la psicología el método experimental de las ciencias naturales, cosa que propugna Lange, no está con ello decidido que lo psicológico, así descubierto, sea todo lo anímico, pues puede muy bien ser que algo esté en conexión regular con lo anímico y, sin embargo, no sea más que un fenómeno concomitante, en ningún modo su verdadera esencia y fundamento.

Sobre la crítica de Lange al materialismo ético, cf. infra, p. *356.*

Segunda ola. La segunda ola de materialismo comienza en las postrimerías del siglo XIX, y lleva por nombre monismo. Está vinculada a las figuras de *Ernst Haeckel (1834-1919) y Wilhelm Ostwald (1853-1932).* En *1906* se fundó la Liga monista. Se vuelve a hablar del «uno», del «todo». Este «uno-todo», al que se quiere reducir toda la variedad del ser, es en Haeckel la «substancia», en Ostwald la «energía». De este modo quedan ahora repartidas la «fuerza» y la «materia» de Büchner. El mayor influjo lo ejerció Haeckel con su libro *Weltrdtsel* (Enigmas del Universo) 1899, difundido en cientos de miles de ejemplares y traducido a más de veinte lenguas, comparable en popularidad con la *Kraft und Stoff* de Büchner, que le precedió, y con el *Zarathustra* de Nietzsche, que le siguió. Haeckel fue un renombrado zoólogo; como filósofo, no fue igual su fama; fue más bien adversa.

Darwin

Para comprender el monismo de Haeckel es menester decir antes algo de lo más substancial de *Charles Darwin (1809-82).* Este autor había publicado ya en 1858 su obra *On the origin of species by means of natural selection* (Sobre el origen de las especies a base de una selección natural; trad. cast.: *El origen de las especies por la selección natural,* Madrid *1963),* traducida al alemán al año siguiente. Fue decisiva para la segunda ola de materialismo en Alemania, especialmente para el influjo de Haeckel. Este escrito vino a conmover la hasta entonces creída fijeza de los tipos biológicos (pluralismo polifilético), en gracia de un desarrollo ininterrumpido de todas las especies a partir de una única célula primitiva (evolución monofilética), introduciendo con esto un nuevo concepto en biología, que desempeñará ahora un papel dominante: el concepto de evolución.

En esta evolución incluye Darwin al hombre en su segunda gran obra *The descent of man and selection in relation to sex* (Descendencia del hombre y selección en relación con el sexo) 1871. Con ello perdía el hombre su privilegiada situación en el reino de los vivientes, aparecía ya no como creado inmediatamente por Dios, sino como un producto de la descendencia general biológica, y se convertía así en una especie animal más. Al modo como Copérnico quitó a la tierra su carácter de centralidad del Universo para convertirla en un astro más, el hombre se ve ahora privado por Darwin de su posición de privilegio y metido en la serie de los animales.

Es preciso distinguir en el darwinismo dos cuestiones: el hecho de la evolución en el reino de la vida, hecho probado por él con un abundante material biológico, y la hipótesis explicativa de esta evolución, nunca probada y siempre atacada como insuficiente, a saber, el carácter mecánico de esta evolución. Porque Darwin no se representa esta evolución al modo, v. g., de Hegel, en el sentido de una morfología idealística, que se reduce a situar en el tiempo la aparición y realización de las especies, dejando intacto el tipo de esencia como algo intemporal, sino que la subordina a dos factores que actúan de un modo mecánico, a saber: la selección en la lucha por la vida

(struggle of life), en la que se sostienen y propagan los más fuertes y mejor dotados, y la selección sexual, que a su vez favorece a los más fuertes; en forma que la superioridad de los mejor dotados se va haciendo gradualmente tan señalada, que puede hablarse de una nueva especie superior.

Ya antes de Darwin, J. B. *Lamarck (†* 1829) trató de explicar la evolución como una adaptación. El viviente se transforma, según él, correspondientemente a las variaciones del medio circundante, y llega a desarrollar nuevas propiedades que transmite luego en herencia. La suma de ellas daría finalmente grandes diferenciaciones que corresponderían a nuestras distinciones de especies. No quedan explicados, ni en Darwin ni en Lamarck, los organismos primitivos iniciadores de la serie, que se supone son muchos y distintos. Su origen lo explicó Darwin recurriendo a la intervención de una fuerza creadora.

Haeckel

Haeckel es más radical que Darwin. La evolución mecánica abarca en él desde el átomo hasta el hombre. Todas las formas de la vida, según él, brotan espontáneamente *(generatio spontanea o aequivoca)*, desde los protozoos, pasando por las sucesivas diferenciaciones, hasta la más alta de los mamíferos, la del hombre. Sus inmediatos antecesores son los primates. «El hombre viene del mono» es el tópico de la hora. Ya antes de *La descendencia del hombre*, de Darwin, Haeckel había desarrollado la teoría de la descendencia de esta manera radical en sus escritos: *Generelle Morphologie der Organismen (*1866*) y Natürliche Schdpfungsgeschichte* (Historia natural de la creación) 1868.

Con ello quedó comprendido, dentro del monismo mecanicista, el hombre y el animal, el mundo orgánico y el inorgánico. Ni se detiene ante el binomio cuerpo-espíritu. «Nos reafirmamos en el monismo puro y unívoco de Spinoza; la materia, como substancia infinitamente extensa, y el espíritu (o la energía) como substancia sintiente y pensante, son los dos atributos o propiedades fundamentales del ser divino omnicomprensivo, de la substancia universal.» Así nos habla Haeckel en el primer capítulo de los *Enigmas del universo.* Al equiparar espíritu a sensación y energía, muestra bien claro que, para él, espíritu y materia no son cosas esencialmente distintas. Igualmente allana este materialismo la dualidad de mundo y Dios. «El monismo no conoce en el universo más que una única substancia, que es al mismo tiempo Dios y naturaleza. Cuerpo y espíritu, o materia y energía, están indisolublemente unidos en ella. El Dios extramundano o personal del dualismo lleva necesariamente al teísmo; por el contrario, el dios intramundano del monismo lleva al panteísmo» *(Enigmas*, c. l). Haeckel creía no poder representarse al Dios del teísmo sino en la forma de un «vertebrado gaseiforme». Haeckel llevó a cabo una violenta campaña contra la religiosidad de la Iglesia, siempre so capa de amor a la ciencia, a la evolución y al progreso. Fue un dicho favorito de él que la Iglesia se oponía a la ciencia y al progreso. Una de sus muchas afirmaciones gratuitas y simplistas.

Del monismo de Haeckel hoy no queda nada. La teoría de la descendencia del mono dio paso, en el campo de la ciencia, a una tesis más cauta, en el sentido de que ambos, hombre y mono, tenían un antepasado común. Después se limitó la posible descendencia al aspecto meramente somático. El sentido y la manera y grado de tal procedencia es hoy cosa cada vez más controvertida. El origen de las especies sigue siendo un enigma para la ciencia humana. No puede ciertamente admitirse como hecho comprobado por esta ciencia el origen espontáneo y mecánico de la vida a partir de la materia inorgánica, y menos, naturalmente, la identidad radical de cuerpo y espíritu.

Puede decirse que el materialismo, al menos como teoría científica, está hoy superado. Pero en su tiempo los escritos de Haeckel extraviaron a miles y miles de espíritus, sobre todo en los círculos marxistas. A su muerte, *Vorwürts* (Adelante), órgano del partido social-demócrata alemán, escribió las siguientes palabras: «Lo que Voltaire fue para los franceses, eso debe ser dicho también en honra de Haeckel. Él es el adalid de la revolución alemana» (8 agosto de 1919). En el marxismo soviético ruso pasan todavía como ciencia las doctrinas de Haeckel.

Bergmann y Dingler. Dos sucesores tardíos tuvo Haeckel en el campo nazi: E. *Bergmann,* con su libro *Die natürliche Geisteslehre. System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung* (Teoría naturalista del espíritu. Sistema de una interpretación germano-nórdica del mundo) 1937, y H. *Dingler* con su obra *Von der Tierseele zur Menschenseele. Die Geschichte der geistigen Menschwerdung* (Del alma del animal al alma del hombre. Historia de la transformación espiritual del hombre) 1942. Uno y otro tocan un punto desatendido por Haeckei, la explicación de la espiritualidad humana como término de la evolución. Pero no pasan, ambos, de dar consideraciones ocasionales, fruto de la situación política de entonces.

KIERKEGAARD

La revolución cristiana

Marx representa la revolución socialista frente al mundo tranquilo y burgués, avalado por la filosofía de Hegel; Kierkegaard representa, frente a ese mismo mundo, una revolución de lo cristiano. Es preciso tener en cuenta este paralelo. Ambos pensadores arrancan de Hegel; ambos se sienten insatisfechos con la mediación y reconciliación hegeliana de los contrarios: de lo burgués y lo humano, de lo espiritual y lo material, de lo temporal y lo eterno, de lo cristiano y lo mundano, del Estado y la Iglesia. Ambos quieren calar más hondo y vienen a hacerse fuertes en una posición unilateral. Kierkegaard más aún que Marx. Kierkegaard, en efecto, no quiere ya en absoluto el equilibrio y la síntesis, sino que agudiza intencionadamente el contraste y lo singular, lo único y lo paradójico. Y en ese sentido se mueve Kierkegaard no ya sólo en contra de Hegel, sino también en contra del mismo Marx y de su sociedad sin clases. La significación de Kierkegaard no se ha revelado en toda su luz hasta nuestro siglo actual, precisamente a través de su influjo en la teología dialéctica protestante y en la filosofía de la existencia.

Vida y obras

Sören Kierkegaard nació en 1813 en Copenhague; cursó allí mismo filosofía y teología protestante; asistió también, en Berlín, a los cursos de Schelling en 1841 y desplegó después gran actividad como escritor particular. Se vio envuelto en diferentes controversias, en especial con su Iglesia local, cuya situación interior acabó por distanciarle de ella hasta la total ruptura. Muere a los 42 años de edad, en Copenhague, en 1855.

De sus numerosos escritos mencionaremos aquí (en danés) *Enten-Eller (Aut-Aut)* 1843, *Frygt og Baeven* (versión east.: *Temor y temblor,* Buenos Aires 1958) 1843, *Begrebet Angest* (versión cast.: El *concepto de la angustia,* Madrid 1963) 1844, *Philosophiske Smuler* (Migajas filosóficas) 184446, *Sygdommen til Doeden* (Enfermedad de Muerte) 1849, *Indovelse i Christendom* (El ejercicio del cristiano) 1850.

En favor de la vida y en contra de la teoría

Muy pronto se hace patente en Kierkegaard un «leitmotiv» que se afirmará a lo largo de toda su existencia, y que cabe reducir a la fórmula siguiente: No teoría y puro saber, sino acción y vida; no objetividad neutral e imparcial, sino empeño y decisión total de la persona. Escribe él en su *Diario* (1 de agosto de 1835): «Lo que me hace de veras falta es ver perfectamente claro lo que debo hacer, no lo que debo saber, fuera del conocimiento estrictamente requerido para todo obrar. Lo que me importa es entender el propio sentido y definición de mi ser, ver lo que Dios quiere de mí verdaderamente, lo que debo hacer; es preciso encontrar una verdad; la verdad es para mí hallar la idea por la que yo quiero vivir y morir.» Nada aprovecha a Kierkegaard saber especulativamente una verdad denominada objetiva, familiarizarse con la historia de la filosofía, poder desarrollar una teoría del Estado, construir un mundo, delinear hasta en sus últimos detalles la significación del cristianismo en el mundo. Si todo esto lo realizo meramente para que otros lo contemplen, sin «vivirlo yo mismo», es trabajo perdido. Ningún sentido tiene para Kierkegaard la verdad colocada ante él, fría y desnuda, en su pura objetividad. La cosa está en reconocerla y aceptarla vitalmente. «Lo que me hacía falta era llevar una vida perfectamente humana, no una vida de puro conocimiento, hasta llegar a cimentar mis reflexiones mentales sobre algo... tan hondo como las más profundas raíces de mi existencia, por las que estoy, por decirlo así, inserto en lo divino, y aferrarme a ello aunque se hunda el mundo.» Esta postura básica se explicita en una serie de conceptos particulares, que constituyen la característica más saliente del pensamiento de Kierkegaard.

Existencia. Uno de esos conceptos, el principal, es el de existencia. No es todavía lo que entiende por él la moderna filosofía de la existencia, pero lo prepara.

¿Conciencia o yo? Con este concepto se aparta efectivamente Kierkegaard de la filosofía de la conciencia, del puro pensamiento conceptual, de Hegel, en especial de aquella su universalidad y objetividad despersonalizada, y va tras el yo, en su singularidad e interioridad; busca un vivir desde esta interioridad del yo. Esto representa algo más profundo que el pensamiento, puesto que la misma manera de pensar y de concebir las cosas depende de esta interior comprensión del yo. Leemos en el mismo pasaje antes citado del Diario: «Quiero ahora tratar de fijar reposadamente la mirada sobre mí mismo y comenzar a obrar interiormente; sólo así estaré en situación de llamarme yo a mí mismo, con una significación más íntima, como el niño se llama yo en la primera acción que realiza consciente y deliberadamente»; «este interno obrar del hombre, este lado de Dios, es lo que importa; no una masa de conocimientos; porque así vendrán después esos conocimientos, no como agregados casuales, no como una serie aditiva de unidades meramente yuxtapuestas, sin un sistema, sin un centro focal que reúna a todos los radios; ese centro de luz es lo que yo he buscado».

La palabra «sistema» aquí empleada no es para Kierkegaard sino otra expresión de ese centro focal en el que confluyen todos los rayos, y del que a su vez parten todos, para imprimir así a toda decisión positiva o negativa del espíritu un sello individual, la singularidad y la actividad irrepetible de la existencia personal, que es algo más que un mero saber comprensivo. Un sistema conceptual cerrado, en el sentido usual, no cabe ciertamente en el yo existente de Kierkegaard. Y con esto se enfrenta de nuevo contra Hegel: «Todo lo que sea hablar de una unidad superior que une en síntesis a los contrarios absolutos, es un atentado metafísico contra la ética.» Kierkegaard teme por la substancia del yo, por su realidad, que es actividad originaria y radicalmente personal. Su yo existencial quiere estar siempre en movimiento, siempre abierto. Más importante que el sistema es para Kierkegaard el tiempo, más que el concepto el hecho, y por

encima de lo universal está lo particular y el individuo. Una conciliación eventual de los contrarios debería ante todo suponer que esos contrarios son cosas reales. La superación en un concepto más elevado es sólo cosa de la mente, mientras la realidad misma está bajo la ley del singular. Éste es el verdaderamente real.

Repetición en vez de recuerdo. Al universal de Hegel opone Kierkegaard *su aut-aut.* Ya el título de este célebre libro Aut-Aut *(Enten-Eller)* expresa bien la idea. Traducido al lenguaje de la problemática histórica en torno a los universales, quiere decir: así como Aristóteles reclamó para el individuo (la substancia primera), frente a Platón, la auténtica y decisiva realidad, relegando el universal abstracto a la esfera de la mente, así hace parecidamente ahora Kierkegaard frente a Hegel. Por ello substituye la mediación y el recuerdo de Hegel por su concepto de « repetición», al que dedicará uno de sus libros.

Según la dialéctica de Hegel, la vida avanza a medida que los contrarios van quedando en «recuerdo» (Er-innerung = interiorización, internamiento; téngase en cuenta el valor semántico paralelo de «re-cuerdo», lo guardado en el corazón, *in corde),* eliminados y absorbidos en el concepto que sirve de puente a la síntesis superior. Se mueven, por decirlo así, por los raíles del concepto que señala todos los caminos y, con ello, elimina toda decisión, toda acción y toda responsabilidad, reduciendo el yo a un simple momento del proceso total. Frente a ello, Kierkegaard quiere salvar al yo del resbaladizo universal; cada yo ha de decidir por sí. Tiene ciencia y recuerdo de lo que es; pero el uso de ese saber es personal y exclusivo de cada yo independiente en su existir. A eso llama Kierkegaard «repetición». El «recuerdo» hegeliano es pasividad sobre la que cabalga el movimiento impersonal y universal del concepto; la «repetición» kierkegaardiana es actividad radicada en el individuo singular (éste o aquél concreto que inicia activamente una serie).

La paradoja y el salto. Esta concepción no presupone que el ser sea, como en Hegel, algo racionalmente intuible y que la ontología sea propiamente lógica, sino al revés, la racionalidad queda vencida por la irracionalidad. El mundo es paradoja y el hombre se encuentra en su vida siempre entre el riesgo y el «salto». El proceso histórico no está determinado lógicamente, ni puede ser deducido del recuerdo de lo precedente. No es continuidad, sino más bien se realiza mediante el golpe seco de la decisión, mediante el salto arriesgado. «La historia de la vida individual avanza en un movimiento de situación. Cada situación se constituye por un salto» (Obras, edic. Hirsch, XI y XII, 116). Esto trae la angustia; «cada situación lleva en sí la posibilidad y, en ella, la angustia» (l.c. 116). «La angustia anticipa el futuro, adivina la consecuencia antes de que llegue, igual que barrunta uno el tiempo» (l.c. 119). Pero en el trasfondo está la libertad, y esta libertad «es infinita y surge de la nada» (111). La angustia, anclada en la libertad y en la nada, es justamente un existencial en la filosofía de Kierkegaard y constituye el rasgo característico de la vida predicada por él, y personalmente, y en todo momento, vivida por él. Es esto revelador y decisivo para comprender su postura ante el mundo y ante Dios.

La fe y el individuo. Al salto está, efectivamente, vinculada la fe. Sin esta fe no tendría sentido el riesgo. A más de la angustia, flota la fe sobre toda transición de situación a situación. La fe tiene su expresión eminente en la religión.

Caminos de la interioridad. Tres caminos llevan, según Kierkegaard, a la interioridad del yo. El camino estético, pura e inactiva contemplación de lo que es. El camino ético, que conduce a la acción decisiva, a la elección libre, en especial a la elección de sí mismo y de las propias posibilidades. Aquí se ve el hombre enteramente solo cara a la angustia, porque nuestros deberes son deberes eminentemente personales y como tales hemos de soportarlos y decidirlos. Finalmente, el camino religioso, en el

que el hombre, situándose plenariamente en sí mismo, conquista la más radical interioridad. ¿De qué modo? La fe religiosa se esfuerza por captar a Dios, el absolutamente eterno, en el devenir de la existencia. Esto es posible sólo por la fe, no por el concepto, como en Hegel; pues el Dios eterno, enfrentado con este mundo temporal, es lo totalmente otro y trascendente, y por ello lo absolutamente paradójico. Pero cuanto más paradójico es el contenido de la fe, tanto más la fe es fe. Kierkegaard se complace en demostrar esto con especial ahínco recurriendo a un patético psicoanálisis del caso de Abraham, puesto en la coyuntura paradójica de obedecer el mandato de Dios de sacrificar a su hijo Isaac, desoyendo al mismo tiempo los dictados éticos. La fe en Dios es un acto de obediencia que exige una postergación de todos nuestros conceptos y consideraciones humanas, tan total que el hombre no puede recibir entonces apoyo alguno de nada humano, le deja absolutamente solo consigo mismo, y sólo tiene que echar sobre sí la carga de su decisión. Paradójico no es simplemente lo difícil de concebir, sino aquello que, absolutamente hablando, en línea humana, no puede pensarse ni entenderse. Por eso se ve allí el hombre arrojado a cierto estado de desesperación. Pero precisamente cuando a pesar de todo cree, entonces es esto su mayor seguridad. En el naufragio se encuentra el individuo a sí mismo, se libera del mundo y se encuentra en Dios.

Contra la religión de razón. La religión natural, Sócrates es su tipo clásico, no rompe completamente con el mundo, sino más bien lo presupone. La religión sobrenatural, la que trajo Cristo, es plenamente paradójica y tal debe continuar. Traición sería bastardearla en una religión de la dulzura y del consuelo. Pide el dolor, la desesperación, el escándalo, la paradoja. Dios es lo absolutamente desconocido, totalmente distinto de nosotros; es la frontera del hombre. El entendimiento humano no podrá jamás trascenderse a sí mismo. No se puede «demostrar» la existencia de Dios a la manera ordinaria. Quien quiera comprender a Dios se verá completamente confundido, hasta el punto de no conocerse a sí mismo y, con entera consecuencia, pondrá a sí mismo en lugar de lo que es total diversidad (En el cap. 3 de las *Migajas filosóficas,* que lleva por titulo: «La paradoja absoluta»; *Obras,* edic. Hirsch, x, 43). Aquí está, sin duda, aludido Hegel, que pone «mediación» entre Dios y el mundo. Para Kierkegaard no hay mediación, sino el riesgo del salto. «En el mismo instante tiene el hombre a Dios, no en virtud de una consideración objetiva, sino en virtud de la infinita pasión de la interioridad» *(Obras,* XVI, l.ª parte, p. 191). «Objetivamente no tiene entonces el hombre más que la incertidumbre, pero justamente ésta pone en tensión la infinita pasión de la subjetividad (interioridad) y la verdad consiste precisamente en esa hazaña de elegir, con la pasión de la infinitud, lo objetivamente inseguro» (1. c. 194s).

Nadie podrá arrancar este poder al individuo; es bien claro. «En el orden religioso no hay público, masa, sino sólo individuos; pues lo religioso es lo serio, y lo serio es sólo el individuo» *(Obras,* XXX, 9).

Consecuencias de Kierkegaard. La fe de Kierkegaard viene a coincidir con la fe del *credo quia absurdum;* presupone la doctrina radical protestante del pecado original y se mueve en las vías de la teología dialéctica, para la cual no se da mediación alguna entre Dios y el mundo, ninguna *analogia entis.* Dios es lo enteramente otro, lo paradójico. La actitud fundamental de Kierkegaard frente al mundo y una serie de conceptos particulares suyos, como riesgo, angustia, desesperación, fracaso en el límite, individuo e interioridad, paradoja, libertad basada en la nada, los volveremos a encontrar en la filosofía de la existencia.

Nadie pondrá en duda la intensísima religiosidad que se respira en Kierkegaard. Queda, sin embargo, abierta la pregunta de si no habrá forzado sus conceptos hasta lo

irreal, si no hasta lo inhumano. Se experimenta muchas veces, al leer a Kierkegaard, la sensación de ser empujado hacia un desgarramiento de la conciencia.

Crítica del cristianismo de su tiempo

Teniendo presente el concepto de fe de Kierkegaard, entenderemos fácilmente la crítica que hace del cristianismo de su tiempo y de su patria danesa.

Contra un cristianismo mundanizado. En sus hojas volantes publicadas bajo el título *El momento,* donde se plantea la decisión entre cristianismo y mundanidad, Kierkegaard protesta, con acerba ironía, contra la «mediocridad protestante» de los cristianos estatales, que se muestran conciliadores entre mundo y cristianismo, y a la par contra Hegel, que refrendó esta conciliación viendo en el Estado a Dios en su evolución sobre la tierra. En el Estado llamado cristiano, lo divino queda bajo la protección de lo humano. « ¿Cómo ha podido venir en alguna parte del mundo, se pregunta Kierkegaard aludiendo a Hegel, a encajar, en un ser tan racional como es el Estado, una cosa tan paradójica?» A esto responde: «Es una larga historia; pero, en suma, la cosa está en que el cristianismo, al correr del tiempo, fue servido cada vez menos según su verdadero carácter, su carácter divino.» Antiguamente ningún hombre de Estado hubiera mirado al auténtico cristianismo, cual fue el primitivo, como una misión confiada a la protección del Estado. Un cristianismo adulterado por el cobarde temor de los hombres y por la mediocridad se concertó después con el atado mundano. Pero el Estado es siempre algo mundano, y por ello es siempre mentira y absurdo convertirle en protector del cristianismo. «Supongamos que el Estado hace una leva de mil funcionarios a quienes confiere un encargo particular, del que habrán de comer ellos y sus familias: el encargo... de poner trabas al cristianismo. El intento sería hacer el cristianismo tan imposible como pudiera. Pues bien, este intento hipotético... no sería tan peligroso como lo que de hecho está ocurriendo. El Estado comisiona a mil empleados que, en calidad de predicadores del cristianismo... tienen especial interés: primero, en que las gentes se llamen cristianas... segundo, en que no lleguen a saber lo que de verdad quiere decir cristianismo... Y todo esto se lleva a cabo, no en nombre de una campaña contra el cristianismo, por la que perciben su paga mil empleados con sus familias; no, ellos "anuncian" el cristianismo, "dilatan" el cristianismo, "trabajan" por el cristianismo. ¿No es esto, por ventura, lo más peligroso que imaginarse pudiera para hacer lo más posiblemente imposible el cristianismo?» Kierkegaard vio en la Iglesia estatal de Dinamarca lo contrario de lo que a su juicio pedía el Nuevo Testamento.

Marx y Kierkegagrd. Uno y otro perdieron del todo la fe en el Estado y en la Iglesia de su tiempo y en los hombres formados por aquellos dos poderes. La reconciliación dialéctica de Hegel, que en fin de cuentas lo sancionaba y justificaba todo dentro del sistema, provocó en ellos una viva reacción de repulsa, en lo social, en Marx; en lo cristiano, en Kierkegaard.

Superación de Hegel. Pero mientras Marx se convierte en el filósofo de la «masificación» del hombre, y busca la salvación en el hombre colectivo de la sociedad sin clases, es decir, en un hombre ideal que, reincidiendo en el espíritu de Hegel, se torna uniforme y puro concepto, sin espacio para el yo, para su decisión, su responsabilidad y su libertad, Kierkegaard va hacia una superación definitiva de Hegel al clamar por los derechos del particular con su unidad incomunicable, con su riesgo y su decisión. Él, este hombre de la interioridad humana, es el auténtico hombre. No sólo supera la sociedad burguesa, sino también toda la cultura humana; trasciende el mismo mundo. Justamente al trasluz de la angustia penetra su mirada en lo temporal transido de caducidad. No es, en modo alguno, esta realidad frágil una cara externa de la idea, su

exteriorización o autoalienación (Hegel). Muy al revés, una visión realista de las cosas ha revelado a Kierkegaard la inseguridad, más aún, la nada de lo temporal. Y por ello se sumerge ávidamente en el ser que es lo totalmente «otro», esperando únicamente de su palabra la salvación del hombre.

La vida cristiana hacia el absoluto. No es que renuncie a buscar lo absoluto y lo eterno en la temporalidad, aspiración eterna de la filosofía. Pero lo hará de modo distinto de Hegel. «Para conquistar de nuevo la eternidad es preciso sangre, pero sangre de otro género, no la de las víctimas gregarias caídas a millares en las batallas, sino la sangre preciosa de los individuos, de los mártires, de esos muertos poderosos que pueden lo que no puede ningún viviente de esos que ordenan el sacrificio de hombres a millares; que pueden lo que ellos mismos, muertos poderosos, no pueden cuando vivos, sino sólo en cuanto muertos: someter a obediencia a una turba enfurecida, precisamente porque esa turba enfurecida llegó, en su desobediencia, a matar aquellos mártires.»

En los momentos decisivos de la «crisis» serán los mártires los únicos que podrán regir al mundo, pero nunca al estilo de los conductores humanos de acá. Lo que entonces hará falta son sacerdotes, no soldados ni diplomáticos. «Sacerdotes, con poder de disociar a la masa y de hacer de ellos hombres, individuos; sacerdotes sin muchas pretensiones de estudio y a nada menos aplicados que a mandar; sacerdotes poderosos en palabras, a ser posible, pero no menos poderosos en callar y aguantar; sacerdotes conocedores del corazón humano, pero no menos maestros en contener sus juicios y sus anatemas; sacerdotes que sepan usar de su autoridad temperándola con el arte del desprendimiento y desinterés; sacerdotes preparados, educados y formados para obedecer y para sufrir, que así puedan mitigar, amonestar, edificar, conmover, pero también rendir, no por la fuerza, todo antes que eso, no; sino obligar con la propia obediencia y, sobre todo, sufrir con paciencia todas las intemperancias y malos modos del enfermo, sin alterarse... Porque el linaje de los hombres está enfenno, espiritualmente enfermo, y enfermo de muerte» (cf. Löwith, I c., 129).

NIETZSCHE

Trasmutación de todos los valores

Nietzsche es el tercer gran pensador revolucionario en la filosofía del siglo XIX. Al igual que Marx y Kierkegaard, advierte la decadencia del mundo burgués cristiano. Parece no haberse ocupado nunca de Marx. El conocimiento de Kierkegaard le llegó a través de G. Brandes, pero demasiado tarde. Por lo demás, a Nietzsche le hubiera parecido Marx demasiado plebeyo y Kierkegaard demasiado cristiano. El hecho es que se siente solitario en el mundo, consciente de ser el más radical de todos los pensadores, hasta encarnar un cambio de rumbo en la historia.

En el último capítulo del *Ecce homo,* autorretrato de Nietzsche, poco antes del colapso mental de 1889, escribe: «Un día mi nombre irá unido a algo formidable: el recuerdo de una crisis como jamás ha habido en la tierra... Yo no soy un hombre, soy dinamita... Me rebelo como nadie jamás se ha rebelado... Yo soy también necesariamente el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entre en lucha con la mentira milenaria, habrá conmociones como jamás las hubo, convulsión de temblores de tierra, desplazamiento de montañas y valles como jamás se han soñado. El concepto de política se diluirá en una lucha de espíritus. Todas las formas de poder de la vieja sociedad habrán saltado por los aires, porque todas estaban basadas en la mentira. Habrá guerras como jamás las hubo sobre la tierra. Solamente a partir de mí habrá en el mundo una gran política.»

Todo esto suena a terrible, pero se suaviza un poco el tono trágico cuando a renglón seguido pregunta Nietzsche si no será él un bufón; «acaso soy un bufón».

Vida y obras

Friedrich Nietzsche nació en 1844 en Röcken, junto a Leipzig, hijo de una familia de pastores protestantes. Estudió en Schulpforta y cursó filología clásica en Bonn y en Leipzig. En el primer semestre de Bonn asistió también a un curso de teología. En Leipzig se entusiasmó con la filosofía de Schopenhauer y conoció personalmente a R. Wagner (1868), que era a su vez discípulo de Schopenhauer. Ya a los 24 años es Nietzsche profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea. Allí entra en contacto con J. Burckhardt y con el teólogo protestante Fr. Overbeck. Extraordinariamente importante fue para él el trato con Ricardo Wagner, que vivía entonces con su esposa Cósima en Triebschen, al borde del lago de los Cuatro Cantones. En la guerra de 1870-71 sirvió Nietzsche como voluntario en el cuerpo de sanidad durante algunos meses. Allí contrajo una grave dolencia de disentería y difteria. Desde entonces su salud se resintió; toda su vida fue molestado de fuertes jaquecas. Hubo de pedir el retiro por enfermo y vivir como pensionado desde 1877. Siempre inestable, va de acá para allá buscando en todas partes reposo y salud; en Sils María, Naumburgo, Niza, Marienbad, Venecia, Riva, Rapallo, Roma, Génova, Turín. En enero de 1889 sufrió el colapso mental que le duró hasta el fin de sus días. El diagnóstico clínico de los médicos de Jena, parálisis, ha sido ratificado recientemente por Karl Jaspers. Madre y hermana cuidaron con cariño al enfermo, primero en Naumburgo y luego en Weimar, hasta la muerte, acaecida en agosto de 1900. En Weimar se encuentra el archivo de Nietzsche.

Puede dividirse la obra de Nietzsche en tres períodos.

Primer período. En sus primeras obras lucha por un nuevo ideal de cultura, el ideal del hombre estético y heroico, cuyo prototipo hay que buscarlo en la era trágica de los griegos, antes de Sócrates, en Heraclito, Teognis y Esquilo. A este período pertenecen los escritos *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (El origen de la tragedia sacado del espíritu de la música) 1871, las conferencias *Ober die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre el futuro de nuestros centros de enseñanza) 1870-72, y las *Unzeitgemüssen Betrachtungen* (Consideraciones extemporáneas) 1873-76, que versan sobre D. Fr. Strauss, sobre Schopenhauer como educador, sobre los daños y provechos de la historia en orden a la vida y sobre R. Wagner.

Influjo de Schopenhauer. Con la filosofía de Schopenhauer en la mano, Nietzsche va a dar una interpretación del arte griego, concretamente de la tragedia.

Contenía ésta, según él, dos elementos. De una parte lo dionisíaco que se expresa en la música, el coro y la danza, y que constituye una desenfrenada y ebria afirmación básica de la vida en todas sus manifestaciones (el mundo como voluntad de Schopenhauer). De otra, lo apolineo, cuya expresión es el diálogo y, en general, la forma y medida de la obra de arte, y que significa la apariencia bella, pero también el mundo del fenómeno y la individuación, que frena y desgarra toda la vida y su originaria voluntad (el mundo como representación de Schopenhauer). El corazón de Nietzsche pertenece a Dionisos, y con esto se sitúa por encima de Schopenhauer. La voluntad no es negada sino afirmada.

Influjo de Wagner. Con Wagner coincide Nietzsche en la voluntad de un nuevo ideal artístico y de un nuevo tipo de formación humana. Wagner estuvo algún tiempo en contacto con las tendencias revolucionarias de la izquierda hegeliana, especialmente con Feuerbach. En 1830, según él nos narra, tomó parte como un loco en las revueltas y destrozos de Leipzig; en 1849 se dejó arrastrar, con Röckel y Bakunin, por la corriente de los acontecimientos de Dresden, a los que saludó incluso con frases literarias al estilo

de Feuerbach y Marx: «Quiero abatir el poder de uno sobre todos... Quiero quebrantar la fuerza de los poderosos, la fuerza de la ley y de la propiedad. La voluntad propia es la dueña del hombre, el propio gusto su única ley, la propia fuerza toda su propiedad, pues la santidad la tiene sólo el hombre libre y nada hay superior a él... Mirad las multitudes, sobre las colinas, en silencio, de rodillas... De su rostro ennoblecido irradia el entusiasmo, un resplandor iluminante brota de sus ojos, y con el grito que estremece los cielos, ¡soy hombre! se precipitan abajo por laderas y llanuras millones de seres, la revolución viviente, el dios hecho hombre, anunciando a todo el mundo el nuevo evangelio de la felicidad» (compárese con este pasaje el final de la sección primera del *Origen de la tragedia). El arte y la revolución* llevaba por título la obra en que Wagner desarrollaba en 1849 su nuevo programa de arte y de vida; también Nietzsche se ocupó del futuro de los establecimientos de enseñanza y formación del pueblo alemán.

Ruptura. Pero mientras Wagner quiso levantar sobre el altar del futuro a Jesús y a Apolo, Nietzsche pone en su escrito sobre la tragedia a Dionisos en vez de Cristo; y cuando asistió en 1876 a las primeras representaciones de Bayreuth, no pudo contener la pregunta: « ¿Y esto es alemán?», a lo que se responde: «Lo que oís es Roma, la fe de Roma sin palabras.» El pecado de Wagner, para Nietzsche, consistió en perseguir todavía un ideal de cultura cristiano-germánico. « ¡Ah! ¡También tú te has inclinado ante la cruz! También tú. También tú... ¡un vencido!» Profundamente desilusionado confiesa Nietzsche: «Llevo ya largo rato ante este cuadro, respirando cárcel, aflicción, rencor y vaho de tumba, y ello entre nubes de incienso, olor a iglesia, que me es extraño, horrible y desazonante.» Vino al fin el choque y el abismo de separación se ahondó más y más. Wagner encarna para Nietzsche todo el abatimiento del mundo alemán y occidental; se ve por ello obligado a «apilar como viejo artillero piezas de grueso calibre contra él». Es la misma expresión que emplea en una carta a Brandes, contra el «crucificado y todo lo que es cristiano o está inficionado de cristiano».

Período intermedio. En un segundo período salta de repente Nietzsche a una forma de vida teorética, se convierte en un «científico» al estilo de la ilustración, «liberado de prejuicios», en una palabra, un neto crítico y positivista. Resuenan en él los tonos tradicionales de esa corriente: enemiga contra la metafísica, elogio del conocimiento frío y del espíritu libre; nos parece estar oyendo a un ilustracionista francés. Lo que antes había proscrito, lo viene a ser él mismo, un intelectual, un socrático. A este período pertenecen *Menschliches, allzumenschliches* (Humano, demasiado humano) 1878, *Morgenróte* (Aurora) 1881, y *Die fröhliche Wissenschaft* (La Gaya Ciencia) 1882.

Último período. Pero este período no dura mucho. Los motivos de la primera época se hacen oir de nuevo, ahora radicalizados hasta desembocar en la «voluntad de dominio». Este tema domina el tercer período, el tiempo del *Zarathustra* (1883-85), del *Jenseits von Gut and Böse* (Más allá del bien y del mal) 1886), de la *Genealogie der Moral* (1887) y de las obras póstumas aparecidas luego bajo el título de *Wille zur Macht* (Voluntad de dominio, Fórster-Nietzsche), de *Unschudd des Werdens* (Inocencia del ser, Baeumler) y *Das Vermüchtnis Nietzsches* (El legado de Nietzsche,

Würzbach). Como ha indicado K. Schlechta, no es exacto que el fondo póstumo sea el material bruto para un supuesto plan de obra bajo el título *Wille zur Macht.* Los personajes del círculo de Nietzsche han apurado aquí más de la cuenta; sobre sus procedimientos editoriales véase el *Nachbericht* (Informe) en el tomo XVI de su edición (1911), pp. 471-496; y, ahora con todo rigor filológico, la crítica reciente, en el tomo III (p. 1383ss) de la edición de Schlechta. En realidad, la expresión: voluntad de dominio, traduce bien la clave de los nuevos valores. El superhombre es su creador,

Zaratustra su predicador, Dionisos su símbolo; su antítesis es el crucificado. Los escritos del año 1888: *Der Fall Wagner* (El Caso Wagner), *Der Antichrist, y* la autobiografía *Ecce homo,* delatan ya las huellas de la inminente crisis mental. Sobre su *Ecce homo* escribía Nietzeche el 20 de noviembre de 1888 a Brandes: «Me he narrado a mí mismo con un cinismo que hará época. El libro se llama *Ecce homo* y es un ataque sin miramiento alguno al crucificado; acaba con rayos y truenos contra todo lo cristiano e inficionado de cristianismo, que dejarán sin habla ni oído al que lo lea.» Unas semanas después, al comienzo de enero de 1889, Nietzsche caía desplomado en las calles de Turín. Se le llevó a su casa, donde permaneció dos días sin conocimiento. Al despertar, su mente continuó en un total colapso psíquico hasta la muerte, once años después.

El enfermo. Pero el espíritu de Nietzsche estaba en realidad enfermo ya de mucho tiempo atrás. W. Lange-Eichbaum, en su obra *Nietzsche, Krankheit and Wirkung (N.,* enfermedad y efectos) 1947, ve en el superhombre y en la voluntad de dominio ideas morbosas que tienen su explicación psicopatológica en la parálisis que aquejó a Nietzsche. «Sin la parálisis nunca se hubiera hecho célebre Nietzsche.» Admite, además, dicho autor, una «declarada psicopatía» hereditaria. Para el conocimiento de este aspecto psicopático que se dio en Nietzsche desde primera hora, es de máxima autoridad la obra de Reyburn-Hinderks, *Friedrich Nietzsche* (1947), donde a base de análisis profundos de carácter histórico y psicológico, se demuestra que los pensamientos de Nietzsche no brotaron de una lógica objetiva de las cosas, sino que se han de entender como un reflejo de sus propios estados subjetivos, concretamente como una reacción de autodefensa y autosalvación frente a un cúmulo de complejos anímicos torturadores. Lo que Nietzsche ofreció al mundo fue su propio dolor. El resentimiento, la rebelión de los esclavos, la eterna destrucción y transmutación, el apetito de mando, la envidia del vivir, la voluntad de dominio: todo esto es Nietzsche mismo, el enfermo Nietzsche (cf. infra, p. 394).

Contra la moral y en favor de la vida

¿Enemigo de la moral? «No queda otro remedio para devolver a la filosofía su dignidad, hay que comenzar por colgar a todos los moralistas. Mientras hablan de felicidad y de virtud, no logran ganar para la filosofía sino a unas cuantas viejas» *(Obras,* XVI, 437). «Este comienzo es bastante divertido. En él está comprometida toda mi seriedad. Con este libro [*Voluntad de dominio*] se declara la guerra a la moral y me apunto el éxito de haber yo liquidado con él a todos los moralistas. Es sabido ya el nombre que con ello me he ganado, el apellido de inmoralista; se conoce también mi fórmula *más allá del bien y del mal.* Tuve necesidad de estos fuertes contraconceptos para penetrar en aquel abismo de ligereza y de mentira que hasta ahora se apellidó moral» (1. c. 438).

Nietzsche guerrea contra la moral, porque la moral mata la vida. La historia toda de la filosofía, pero especialmente el cristianismo, es una secreta rabia contra la vida, sus fundamentos y sus valores. La Circe de la filosofía fue la moral, que les jugó a los filósofos la treta de hacerles creer en otro mundo superior y supuestamente mejor. Pero no hay más que este nuestro mundo del espacio y el tiempo y de la carne y sangre. Y esta existencia toda es amoral. La vida descansa sobre unas bases que están en contra de la moral. Por ello se explica que la moral niegue la vida. Pero la vida es lo único real. La moral es ficción, falsedad, calumnia. «Mi principio capital: no se dan fenómenos morales» *(Wille z. Macht,* Afor. 258).

La realidad, empero, es que Nietzsche no es tan absoluto enemigo de la moral. Todo lo contrarió. Tan sólo rechaza una moral, la anterior, idealista, eudemonista, cristiana y

burguesa alemana, para poner otra en su lugar, la moral de la vida. Transmutación de todos los valores es su lema, y en ese sentido toda la filosofía de Nietzsche es una filosofía moral.

¿Qué es la vida? Para entender esta moral centrada en la vida, tendremos que hacernos ante todo la pregunta de qué es la vida para Nietzsche. En ningún otro filósofo es tan grande el peligro de que el lector se deje embelesar por el estilo musical y se contente con bellas palabras. Lo que aparece a muchos como profundidad es tan sólo sentimiento y afecto, que Nietzsche es maestro en sugerir. Pero en filosofía nada sacamos con meros sentimientos y palabras. Son precisas ideas, conceptos, razones. Más importante que la forma es el contenido. Al leer a Nietzsche hay que preguntar continuamente por el contenido, si no quiere uno verse burlado por la bella dicción. Además de leerle hay que estudiarle. Se advertirá que a medida que se acaballan las palabras sonoras y sugestivas, se aleja el contenido buscado. El concepto nuclear de Nietzsche, la vida, ofrece el mejor ejemplo de esto. ¿Qué entiende propiamente Nietzsche por vida, en la que tanto ahínco pone?

No la felicidad. Primero nos da una respuesta negativa. La vida no es la felicidad. No sin ironía se distancia Nietzsche del eudemonismo de los utilitaristas ingleses, de su eterna *happiness,* y no menos del amor al prójimo del cristianismo y de todas «las almas lácteas». « ¿Os aconsejo el amor al prójimo? Más bien os empujo al odio del prójimo [próximo] y al amor lejano.» Todo eso de felicidad, bienestar, compasión, le suena a Nietzsche a instintos de la plebe. Es el «verde placer del pasto» de las grandes multitudes. Su ideal es muy distinto.

Voluntad de dominio. La primera respuesta positiva define la vida como ansia de poder, voluntad de dominio *(Wille zur Macht).* « ¿Cuáles son nuestras valoraciones y nuestras tablas de bienes morales dignos de tal nombre? ¿Qué saldo positivo arroja su vigencia? ¿En favor de quién? ¿En razón de qué? Respuesta: para la vida. Pero, ¿qué es la vida? Urge dar una nueva y más precisa comprensión del concepto de vida. Mi fórmula es: vida es voluntad de dominio» (*Wille z. Macht,* Afor. 254). En esta voluntad de dominio encuentra Nietzsche el principio fundamental de todas las valoraciones. En el segundo aforismo del *Anticristo* se dice: « ¿Qué es lo bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de dominio, el dominio mismo en el hombre. ¿Qué es lo malo? Todo lo que viene de la debilidad... No conformidad y resignación, sino más poder; no paz, sino guerra; no virtud, sino destreza (virtud en el sentido renacentista, *virtud,* virtud sin escrúpulos éticos). Los débiles y los fracasados deben perecer; primer principio de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarles a ello. ¿Qué es más perjudicial que cualquier vicio? La obra de misericordia con toda suerte de desgraciados y débiles, el cristianismo.» Todo el proceso del mundo se resuelve para Nietzsche en un apetito de dominio y nada más (cf. el aforismo final de la *Voluntad de dominio*).

Pero el poder o dominio es un concepto bastante polivalente. Hay un poder físico, un poder brutal, un poder del derecho, un poder de la inocencia, un poder de los valores, un poder de las verdades ideales. Para muchos, Nietzsche no ha mirado más que el escueto poder físico, y hablan por ello del biologismo de su ética y filosofía. Hemos de ver que las cosas son algo más complicadas. Primero agotemos en lo posible las respuestas dadas por él a la pregunta: ¿qué es la vida en cuanto principio ético?

Los señores. Colindante del concepto de voluntad de dominio es el concepto de señorío, tal como aparece en la contraposición que establece Nietzsche entre moral de señores y moral de esclavos. A la luz de ella, la moral de Nietzsche ha de decirse una moral aristocrática. Los así llamados señores son los que mandan, los nobles, los fuertes.

*Bueno = noble***.** Bueno es todo lo que cuadra al carácter, al poder y a la raza de estos señores: las actitudes levantadas y soberbias; un sentimiento de plenitud, que tiene que desbordarse; la euforia de un alto potencial de vida; la conciencia de una riqueza propia que tiende a difundirse, no por compasión, sino por magnificencia redundante. Cuadra también al talante de estos hombres la dureza, la fe en sí mismos, la arrogancia, una oposición instintiva a todo lo que es desinterés, y una cierta reserva frente a todo lo que significa simpatía y buen corazón.

Lo opuesto a esto son los débiles, los pequeños, los esclavos, los desheredados de la vida y toda su peculiar manera de sentir y situarse ante las cosas. Todo lo que se acomoda a ellos es bajo y, por consiguiente, malo. Los hombres de esta laya son objeto de desprecio; así, por ejemplo, el cobarde, el angustiado, el pusilánime, el egoísta estrecho, sobre todo el mentiroso. Para la ética aristocrática es bueno todo lo que trasluce un aire señorial. Y malo todo lo que está a tono con el esclavo.

Claro que entre los aristócratas no han faltado caballeros ladrones, y sería del caso precisar un poco más el significado de la palabra noble. Pero no es de la especialidad de Nietzsche entretenerse en estas menudencias analíticas.

*Rebelión de los esclavos***.** Nos contará ahora algo dramático, el mito de la rebelión de los esclavos, que nos dará la clave genealógica de la moral en uso. Los esclavos vieron que no llegaban a la *virtú* de los fuertes y de los soberbios. Y no renunciando a acumular también valor y poder para ellos, comenzaron a invertir la ecuación de valores aristocráticos (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = grato a Dios), depreciando ese canon de valor y encumbrando, en cambio, al orden de lo valioso y bueno su propia condición y cuanto a ellos les reportaba alivio: dolor, pequeñez, humildad, amabilidad, bondad, ánimo compasivo, paciencia, buen corazón. Fueron especialmente los judíos los que con su temible proselitismo se pusieron de parte de los tipos inferiores, de los parias de la humanidad y osaron introducir la gran subversión de valores: «Los menesterosos son los únicos buenos; los pobres, los impotentes, los abyectos, son los únicos buenos; los que sufren, los desamparados, los enfermos, los feos, son los únicos piadosos, los únicos bendecidos por Dios, para los que se reserva únicamente la bienaventuranza; por el contrario, vosotros los nobles y poderosos, vosotros sois los malos para toda la eternidad, los crueles, los lascivos, los insaciable, los impíos; vosotros seréis para siempre los desgraciados, malditos, condenados» *(Geneal. de la Moral, Trat***.** 1.º Afor. 7).

*Resentimiento***.** Nietzsche ha inventado una palabra para denominar esta actitud revolucionaria de los débiles, el resentimiento. Le reconoce Nietzsche una eficacia creadora, pues creó lo que hasta ahora ha pasado como ley moral. Así entendemos ahora la afirmación de que no se dan fenómenos morales, que la moral es una ficción, sin más apoyo que una visión bastarda de la vida y de sus fenómenos, muñida por los infradotados. Estaban los racimos demasiado altos para ellos y dieron en decir que estaban en agraz, haciendo de la necesidad virtud.

Lo notable del caso es que estos débiles hayan tenido poder para imponer su criterio a los fuertes. Este poder sorprendente se le pasó por alto a Nietzsche, que podía haber hecho una discriminación de poder y dominio, y hubiera advertido que los mansos y los humildes poseyeron muchas veces la tierra y fueron más fuertes que los fuertes de este mundo. De no estar obcecado por su peculiar manera de entender la fuerza y poder, hubiera Nietzsche reconocido un descomunal poder de propaganda en los débiles para hacerse oír y creer de los fuertes, hasta desplazar a éstos; se hubiera reconciliado con sus despreciados esclavos y hubiera podido incluso ver en éstos a los auténticos fuertes. Pero no desciende a estas consecuencias lógicas. Se queda en su inmediata división de los dos campos; por un lado, la vida en plenitud representada por los señores, dando la

definición de lo bueno, y por otra la indigencia de los esclavos, que es lo malo, sin calar en la misteriosa equivocidad de aquella pobreza y riqueza.

Inocencia del ser. Un tercer concepto característico de Nietzsche, con el que intenta precisar el concepto de vida como principio moral, es la inocencia del ser. Si, efectivamente, a tenor de la anterior afirmación, no se dan fenómenos morales, si todo lo que hasta ahora se denominó moral es sólo un disfraz del resentimiento de los esclavos y lo que importa en realidad es la fuerza de los fuertes, resulta que el ser, en su pura y desnuda realidad, la naturaleza y todo el devenir natural, es lo verdaderamente bueno y valioso. Este ser y devenir de las cosas es siempre "inocente», como quiera que ello suceda. «Sería horripilante creer todavía en pecados; todo cuanto hacemos, por muchas veces que lo repitamos, es inocente» *(Obras,* XII, 68). «Tengo que eliminar no sólo la doctrina del pecado, sino también la del mérito (virtud). Lo mismo que en la naturaleza, ...quedan en pie tan sólo los valores estéticos; lo repelente, lo ordinario, lo raro, atrayente, armónico, áspero, estridente, contradictorio, torturante, embelesador, etc.» (1. c. 76). «Me he esforzado por demostrar la inocencia del ser; y quizá pretendí en ello procurarme el sentimiento de plena irresponsabilidad, hacerme libre de toda alabanza y reproche... La primera solución que se me ofreció fue la justificación estética del ser…

La segunda solución fue el representarme la carencia objetiva de valor de todo concepto de culpa y el persuadirme del carácter subjetivo, necesariamente injusto e ilógico, de toda vida. La tercera solución fue el negar todos los fines y convencerme de la incognoscibilidad de todas las causalidadés» (Obras, XIII**,** 127). «Hoy, cuando todo imperativo moral, "el hombre debe ser de esta o de la otra manera", pone en nuestros labios una mueca de ironía; cuando contestamos que, a pesar de todo (es decir, educación, enseñanza, medio ambiente, casos de fortuna o de infortunio), el hombre es lo que es, y nada más, vamos aprendiendo a invertir de modo original la relación de causa y efecto en los asuntos morales. Ninguna cosa nos separa quizá tanto de los antiguos creyentes de la moral. No decimos ya, por ejemplo, que el vicio es causa de la ruina, aun fisiológica, de tal o cual... sino pensamos más bien que el vicio y la virtud son consecuencias... Hemos aprendido a no separar la degeneración moral de la degeneración fisiológica; aquélla es un simple complejo de síntomas de esta última» *(Wille z. Macht,* Afor. 334).

Con estos y otros pasajes similares se nos hace patente que la realidad propia de lo ético se ha desvanecido para Nietzsche. El deber queda tan desprovisto de sentido como el querer. No se da una decisión libre frente al imperativo moral. Con el naturalismo del ser bueno e inocente enlaza también, consiguientemente, el determinismo.

Eterno retorno. Nietzsche desarrolla la última consecuencia de este eclipse del deber. «La alternativa, la oposición, está fuera del alcance de las cosas; la unicidad irrepetible está a salvo en todo acontecer» (1. c. Afor. 308). Todo es ahora destino. «Mi fórmula de la grandeza del hombre se cifra en el "amor fati"; no codiciar otra cosa, ni detrás, ni delante, ni por toda la eternidad. No contentarse con sobrellevar lo inevitable, ni menos encubrirlo -todo idealismo es un tapujo embustero de lo ineludible-, sino amarlo» *(Ecce Homo, ¿Por qué soy tan prudente?,* Afor. 10). El determinismo de Nietzsche y la fe en el destino aparecen ahora bajo la forma especial del eterno retorno de todas las cosas. La teoría es antigua, ya de los filósofos griegos; en Nietzsche significa una superación del nihilismo al abrirse con ella una nueva eternidad.

Al «Dios ha muerto», estampado en el umbral de la filosofía de Nietzsche, siguió el nihilismo del «nada es verdad, todo está permitido» (*Zarath*. IV, *La sombra*), puesto que no hay ya un «tú debes». El paso inmediato de Nietzsche fue el «yo quiero» del hombre señor. Pero entonces reconoce Zaratustra (primera de las tres transformaciones

del espíritu) que detrás del «yo quiero» hay un «yo debo». El hombre quiere siempre lo que ya es. Nuestro yo es nuestro destino; nuestra libertad es necesidad; nuestra voluntad es la voluntad de un mundo que retorna siempre en eternos ciclos del tiempo y del ser; en una imponente suma de fuerza, que ni aumenta ni disminuye, que a sí misma se crea y a sí misma se destruye, en un eterno movimiento de retorno y avance del círculo: es Dionisos. Dentro de ese mundo está el hombre. No es distinto, ni es más, ni es menos que ese mundo, con su eterno devenir. « ¡Escudo de la necesidad! ¡Soberana estrella del ser! A la que ningún deseo alcanza, ningún "no" empaña; eterno "sí" del ser. Soy yo tu eterno "sí", pues yo te amo, ¡oh eternidad!»

¿Biologismo? A vuelta de tanta palabra fulgurante y poética, ¿sabemos ya lo que de verdad es para Nietzsche la vida erigida en principio supremo de la moral? Buena parte de las expresiones aducidas empujarían el concepto nietzscheano de vida hacia un puro naturalismo y biologismo. Para muchos es así.

Razones en pro. Se junta a ello el hecho de que en innumerables pasajes parece proclamar Nietzsche un biologismo brutal concretado en el más descarnado poderío material y físico con inequívoco sentido naturalista. Tan sólo un par de ejemplos. «Guerra contra toda concepción muelle de la "nobleza". No es de ella detenerse ante un tanto más de brutalidad, como ni tampoco el retroceder a la cercanía del crimen. Ni el aspirar a una situación cómoda de contentamiento propio. Hay que ponerse en tensión de aventura, de tentación, de ruina. ¡Nada de pía charlatanería de las almas buenas! Quiero lanzar al viento un ideal más robusto» (*Wille z. Macht*, Afor. 951). «El bárbaro es afirmado en cada uno de nosotros. También el animal salvaje» (1. c. Áfor. 127). «Estamos persuadidos de que la dureza, la violencia, la esclavitud, el peligro en la calle y en el corazón, la reserva insidiosa, el estoicismo, el arte de seducir y el genio diabólico, todo lo malo, terrible, tiránico, rapaz y astuto en el hombre, es tan bueno para elevar la especie humana como su contrario» (1. c. Af or. 957).

De todos es conocida la expresión de la bestia rubia de la *Genealogía de la Moral* (Trat. 1, Afor. 11); latente, según Nietzsche, en todas las razas grandes y nobles, capaz de perpetrar una serie de asesinatos, incendios, torturas e infamias, y de quedarse después con el ánimo tan tranquilo como si se tratara de una travesura de estudiante. También son conocidos los entusiasmos de Nietzsche por los tipos de esta clase que nos ha dejado la historia, como César Borgia, Catilina, Iván el Terrible, Maquiavelo, Napoleón.

Razones en contra. Con todo, es preciso decir que Nietzsche no es propiamente un partidario del naturalismo ni del biologismo moral. No son pocos los pasajes en los que se pronuncia contra la desnuda fuerza física y contra la simple vitalidad, y establece un criterio de valor, que discrimina poder y poder, *physis* y *physis*. Por ello, y a pesar de la caracterización fisiológica de la moral expresada en los anteriores pasajes, habremos de decir que la última palabra de Nietzsche no es lo biológico.

No obstante la teoría del eterno retorno con su necesidad ineluctable, no cesa de señalar metas y exigencias al hombre. Un par de ejemplos: «Se tiene a gala, habla, de toda suerte de inmoralidad. Pero cargar con ella... Por ejemplo, yo no soportaría sobre mi conciencia una palabra mentida o un asesinato. Tarde o temprano la enfermedad y ruina sería mi suerte» (Obras, XII, 224). «Solitario, sigues el camino que conduce a ti mismo, y ese camino pasa por delante de ti y de tus siete demonios... Tienes que querer arder en tus propias llamas; ¿cómo resurgirás a nuevo ser sin convertirte antes en ceniza? Solitario, sigues el camino del Creador, quieres hacer un Dios de tus siete demonios... Yo amo a aquel que quiere Crear algo superior a él, y en este empeño sucumbe» (*Zarath*. I, *Del Camino del Creador*).

«No hay calamidad más dura en los destinos humanos que el que los poderosos de la tierra no sean también los primeros entre los hombres. Así, todo es falso y monstruoso, y todo va de cabeza. Y cuando son los últimos, más animales que hombres, entonces crece el prestigio de la plebe, y a la postre grita la virtud plebeya: Heme aquí; yo sola soy la virtud» *(Zarath.* IV, *Conversación con los reyes*). «Yo he visto, y aún veo... hombres que no son más que ojos enormes, o bocas enormes, o formidables panzas, o alguna otra cosa enorme; a estos tales llamo yo lisiados a la inversa» *(Zarath.* 11, *De la salvación).*

En definitiva, Nietzsche se pronuncia contra la mera cantidad de fuerza. «La concepción mecanicista no quiere más que cantidades, pero la fuerza se halla en la cualidad» *(Wille z. Macht,* Afor. 1077). Nietzsche reprueba el abuso del poder de los Césares romanos *(Obras,* XIV, 65), y llega alguna vez a poner el ideal del empleo de la fuerza en un «César con alma de Cristo» *(Wille z. Macht,* Afor. 983). «El hombre grande es grande por el ámbito de libertad de sus deseos y por el poder aún mayor que sabe servirse de estos magníficos monstruos» *(Wille z. Macht,* Afor. 933).

Concluiremos, pues, a la vista de estos pasajes, que no es el puro biologismo la indiscutible calificación de la filosofía de Nietzsche, ni el alfa y omega de ella el eterno retorno.

Valores. Pero ¿a qué cualidades apunta Nietzsche? ¿Qué poderes o fuerzas son aquellas que ponen a su servicio lo puramente biológico y los apetitos de los hombres grandes? Toda la cuestión estriba en aclarar esto. Voluntad de dominio, nobleza, arrogancia, salud plena, fuerza, plétora de vida, eterno devenir, no son sino expresiones provisionales. Piden una definición más precisa. Flota aquí en Nietzsche el concepto de valor. Valorar, apreciar, amar, poner y crear valores, ésta es la tarea.

La tarea. De mil maneras viene a formularse esta exigencia al hombre. «Qué sea el bien y el mal, eso no lo sabe nadie más que aquel que es creador. Y éste es aquel que crea fines al hombre. Y da a la tierra su sentido y su futuro; éste es el que hace creadoramente que lo uno sea bueno y lo otro malo» *(Zarath.* 111**,** *Del rostro y los enigmas).* «El hombre es el que pone valores en las cosas. Los pone para sostenerse a sí mismo. Fue él quien primero asignó, creador, un sentido a las cosas, un sentido humano. Por ello se llama hombre, es decir, el que valora» *(Zarath.* I, *De los mil y un fines).* « ¿Eres tú una fuerza nueva y un derecho nuevo? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que inicia en sí su rodar? ¿Puedes tú forzar a las estrellas a girar en torno de sí mismas? ¡Ah! ¡Hay tal prurito de alturas! ¡Hay tales convulsiones de ambición! Muéstrame que no eres un codicioso ni un ambicioso. ¡Ah! ¡Hay tantos pensamientos grandes, que no hacen más efecto que un fuelle; soplan y se quedan vacíos! ¿Te llamas a ti mismo libre? Tus ideales grandes y dominadores quiero oír yo, no tus protestas de haber sacudido yugos. ¿Eres en realidad uno de los que supieron sacudir el yugo? Algunos hay que tiraron al suelo, junto con las cadenas, su mayor valor. ¿Libre *de qué*? ¿Qué le importa eso a Zaratustra? Que me lo diga sin pestañear tu ojo, ¿libre para qué?» *(Zarath.* I, *Del camino del creador).*

Así y parecidamente suenan las continuas amonestaciones de Nietzsche.

El vacío. Lo que ocurre es que al querer fijar el contenido concreto y positivo de esos valores, nos cansamos en balde. Nietzsche no ha creado en realidad una nueva tabla de valores; todo se le va en predicar con frases brillantes y confusas sobre ellos. Después de leer el capítulo en que trata del origen de nuestra virtud *(Zarath.* I, *De la virtud dadivosa;* parecidamente, II, *De la salvación),* ¿sabe uno en realidad lo que en concreto le cumple hacer, descartado como ha quedado el puro naturalismo y biologismo? No hay, efectivamente, que atribuir a Nietzsche un naturalismo ni un biologismo; ha visto perfectamente su imposibilidad. Lo que se impone decir es que su

filosofía se vuelve en pura negatividad; en vez de superar el nihilismo, lo aumenta. Prometía invertir los valores; en realidad no ha hecho más que rechazar los existentes, sin ofrecer en compensación nada positivo o algo mejor. No basta decir que ese valor positivo es el dinamismo general, que se esconde tras las vivas descripciones nietzscheanas de la «bestia rubia», de un ideal más brutal y de la recia madera de los criminales siberianos, etc., tal como entiende todo esto en el fondo Nietzsche. Para que tenga lugar una realidad moral no basta simplemente poder; debe concretarse en un poder algo determinado. Este algo determinado y sus contenidos faltan en Nietzsche. No ha pasado de darnos bellos marcos vacíos de conceptos. Nietzsche pertenece a los espíritus que simplemente niegan. Fue un espíritu enfermo verdaderamente. ¿Cantó por ello con tanto énfasis la salud desbordante?

Superhombre. Pero ahí está el superhombre, se dirá. El superhombre condensa toda la intención y la voluntad de Nietzsche. « ¿Se malogró el hombre? ¡Bien! ¡Enhorabuena! Vosotros, ¡hombres superiores! Ahora están de parto los montes y parirán el porvenir del hombre. Dios ha muerto. Ahora queremos que viva el superhombre... Llevo en el corazón al superhombre, que es para mí el primero y el único. No el hombre, no el prójimo, no el mísero, no el que sufre, no el mejor... Lo único por lo que yo puedo amar al hombre es porque es una transición, una decadencia (juego de palabras: «Uebergang, Untergang», *Zarath.* IV, *Del hombre superior, 2 y* 3; cf. también el *Prefacio, 4 y Zarath.* I, *De la virtud dadivosa,* 3, final).

El dios nuevo. Acaso el superhombre nos traiga lo que buscamos de positivo y creador en Nietzsche, la conclusión deseada. «Por algún lado... tiene que aparecer, el hombre salvador, el que devuelve a la tierra su destino., ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada» *(Geneal. de la moral,* Trat. *2º* Afor. *24).* Pero no viene. Si se confrontan los pasajes en los que Nietzsche habla de ello, nos quedamos al fin con lo de siempre; se proclama la tarea, se expresa la misma exigencia; se exalta, se pinta con nuevas palabras lo bueno y grande que ello sería. Pero de ahí no pasamos. Falta el contenido, aquel contenido que efectivamente se encumbre sobre el mero biologismo y naturalismo; porque ahí está la dificultad del problema, una vez que Nietzsche desechó la moral antigua y, por otra parte, no quiso quedarse en un ejemplar brutal de la naturaleza humana, sino que anunció un hombre nuevo que dejara atrás todo el pasado.

Palabras vacías. ¿En qué está propiamente la excelencia de este hombre? ¿Cuáles son sus contenidos? ¿Qué sabemos del superhombre, cuando se nos dice que el hombre corriente es tan sólo una transición hacia él, una decadencia, un puente, un anhelo hacia la otra ribera y se nos pinta al hombre ideal como un rayo que nos lame con su lengua, una locura que hay que inyectarse, un tipo de más alta prudencia, con condiciones de origen y conservación distintas de las del hombre medio, «una raza con su esfera de vida aparte, dotada de exuberante potencial para la belleza, la valentía, la cultura, la delicadeza, aun en lo espiritual; una raza afirmadora que se puede permitir el gran lujo, demasiado fuerte para serle necesario el tiránico imperativo de la virtud, bastante rica para no tener que andar con parsimonias y meticulosidades, más allá del bien y del mal, un invernadero para plantas especiales» *(Wille z. Macht,* Afor. 898).

Son todo esto simples marcos sin imágenes en los que puede meterse lo que se quiera. Por lo demás, el mismo Nietzsche tiene el sentimiento de no haber alcanzado lo que quería. «Es verdad que algo nos atrae siempre hacia arriba, hacia la región de las nubes; colocamos sobre ellas nuestros globos pintarrajeados, a los que damos luego el nombre de dioses y superhombres. Son en verdad bastante leves para semejantes tronos todos esos hinchados dioses y superhombres. ¡Ah! ¡Qué cansado estoy de todo lo insubstanciall» *(Zarath.* II, *De los poetas).*

El que en Nietzsche no lee más que palabras y acaso inadvertidamente llena sus marcos vacíos con contenidos propios, cristianos, eudemonistas, idealistas, naturalistas, inexistentes en Nietzsche como hemos visto, encontrará el superhombre; quien lee a Nietzsche con sentido crítico y busca en él mismo esos contenidos nuevos, se llevará un gran chasco. Que el caso personal de Nietzsche terminara en tragedia, no altera la situación.

Cría de hombres. De todos modos, Nietzsche traza, en una ocasión, un plan concreto para llegar al superhombre; pero la tragedia acabó aquí en comedia. Nos referimos a su plan de criar al superhombre como resultado de un cruzamiento del noble oficial prusiano con la raza judía «Sería por todos conceptos interesante ver si se dejaría juntar y acoplar el genio [judío] del dinero y de la paciencia, y sobre todo algo de espiritualidad, cosas que escasean copiosamente en la región aludida, al arte de mandar y obedecer, en lo que es hoy clásico dicho país.» Es sin duda una ocurrencia bufa de Nietzsche; pero pronto se cortan estos brotes del «patriotismo alegre y solemne» *(Más allá del bien y del mal,* Afor. 251). Cincuenta años más tarde Nietzsche tendrá una brillante escuela de adeptos que estará realmente persuadida de que el superhombre puede ser reseultado de una experiencia de establo.

Lo alemán y lo cristiano

Nietzsche y los alemanes. Nietzsche se sublevó por igual contra lo alemán y contra lo cristiano. Y no sólo al tiempo de su obra *Ecce homo,* época en que la oposición a su tiempo desbordó su espíritu, sino ya antes de 1888.

Enemiga. En *Humano, demasiado humano* se hace la siguiente pregunta. La aristocracia espiritual, carente de toda envidia, de Goethe, la noble y solitaria resignación de Beethoven, el donaire y gracia de Mozart, la inflexible virilidad y libertad, aun dentro de la ley, de Hándel, la consolada e iluminada vida interior de Bach, ¿son éstas las cualidades alemanas? Nietzsche prefiere a ello los «libros europeos», que se alzan sobre todo gusto puramente nacional, y afirma que Montaigne, la Rochefoucauld, La Bruyére, Fonteneile, Vauvenargues, Chamfort, contienen más pensamientos auténticos que todos los libros de los filósofos alemanes tomados en conjunto.

En el *Ecce homo* cae Nietzsche en auténticos arrebatos de furor. Subraya su ascendencia polaca por parte de padre; canoniza el ideal humano de los franceses; discute la capacidad de los alemanes para entender algo de música y tiene para sí que Wagner es más extranjero que alemán. Abomina la filosofía alemana; Leibniz y Kant son las dos mayores trabas de la honradez intelectual de Europa; Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher, son inconscientes falsificadores de moneda, verdaderos «Schleiermacher», es decir: «fabricantes de velos». Los historiadores alemanes son, para Nietzsche, los bufones de la política y de la Iglesia; los alemanes «tienen sobre su conciencia todos los grandes atentados contra la cultura cometidos en los últimos cuatro siglos».

Amor y odio. En realidad, Nietzsche no ha tenido ante los ojos más que al alemán de frente obtusa, el del «marasmo cultural de mediados del siglo XIX», en el que Wagner y cualquiera otro alemán verdaderamente grande tenía que ser, por necesidad, revolucionario. Apuntó asimismo contra el nacionalismo vano y huero del II Reich, en el que prevalecen de nuevo los necios, cambiados sólo los colores, flamantes con su reluciente uniforme de húsares. Este alemán del imperio no pudo pensar como europeo, ni tampoco pudo comprender a Nietzsche. De ahí la indignación de Nietzsche. Detrás de ese desprecio se esconde, sin embargo, un secreto amor al «alemán de la raza fuerte», al

«alemán fenecido», al hombre del norte y al ario. Una de las cosas que Nietzsche echa en cara al cristianismo es precisamente el ser una religión antiaria por excelencia, y el haber «mejorado», «metido en el convento», «hecho penitentes», y así pervertido, a los nobles germanos, es decir, los más bellos ejemplares de la bestia rubia. El ideal de Nietzsche fue el mismo de Hölderlin: el espíritu de la Germanía precristiana maridado con el espíritu de la Hélade presocrática. Tal sería el hombre ideal del futuro. Por ello, Nietzsche se entusiasmó al principio, con Wagner, y quedó después desengañado cuando Wagner se tornó cristiano. ¿Qué pensador es éste que formula afirmaciones genéricas tan desmesuradas y absurdas?

Nietzsche y los cristianos. De modo enteramente paralelo discurre el furor de Nietzsche contra el cristianismo.

Enemiga. Primero son ataques particulares. Que el cristianismo inventó el concepto de Dios como contraconcepto de la vida, para aplastar los instintos de ésta, sus alegrías y su pujanza exuberante. Que inventó el más allá para desvalorizar el más acá; el alma, para denigrar al cuerpo y todo lo que al cuerpo toca; el pecado, la conciencia, la libertad, para arrebatar a los fuertes y soberbios su fuerza. La conciencia y el pecado fueron propiamente, según Nietzsche, invenciones judías, pero las tomó el cristianismo y, sobre todo, Roma para judaizar el mundo entero. Los conceptos capitales del cristianismo, amor, compasión, humildad, abnegación, espíritu de sacrificio, son pura moral de esclavos y odio a la vida. «El Dios de la cruz es una maldición contra la vida, una flecha indicadora para huir de la vida.» El concepto opuesto es Dionisos. «Dionisos contra el Crucificado», es el lema de Nietzsche.

Luego son las acusaciones globales, condenaciones desmedidas y desaforadas. «Yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones... Es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables; tuvo voluntad de la mayor corrupción posible. Nada dejó la Iglesia cristiana libre de su contacto corruptor; de todo valor ha hecho un antivalor; de toda verdad, una mentira; de toda honradez, una vileza» *(Anticristo,* Afor. 62).

Amor y odio. Pero lo mismo que detrás de la ojeriza contra lo alemán se oculta un secreto amor, también encontramos expresiones más positivas frente a lo cristiano. «Ironía contra aquellos que creen hoy superado el cristianismo por las modernas ciencias naturales. Los valores cristianos no han sido superados nunca por dichas ciencias. Cristo en la cruz es el más elevado símbolo aún hoy» *(Wille z. Macht,* Afor. 219). Igualmente merecen la admiración de Nietzsche una porción de instituciones de la Iglesia católica; las obras buenas en lugar de la fe sola, las ceremonias del culto, el halo de dignidad y autoridad que rodea al sacerdote. Hasta el rezo del Rosario, la confesión sacramental, el celibato y los jesuitas son a veces defendidos contra las acusaciones del vulgo. Especialmente le impresiona favorablemente a Nietzsche el que en la Iglesia católica haya un auténtico mito, una indubitada fe, mientras en el protestantismo domina el espíritu de profesor, puro racionalismo y sentido exclusivamente humano. Y sobre todo le agrada la jerarquía de la Iglesia. Esto es para Nietzsche sentido de preeminencia, voluntad de dominio, un último trozo de Imperio romano.

Nietzsche truena contra Lutero, porque con su sacerdocio universal, extendido a todos los fieles, dio en tierra con la jerarquía, introdujo la igualdad democrática y con ello acabó con el hombre superior. La reforma protestante es, según él, la revolución de los campesinos del norte contra el espíritu más fino de los del sur. Lutero mismo, el campesino más locuaz y arrogante que ha habido jamás en Alemania, un pobre diablo, plebeyo y grosero, que se atrevió a un diálogo «directo y descompuesto con su Dios», por estar totalmente falto del sentido de etiqueta y del gusto de lo hierático.

Nietzsche no oculta su entusiasmo por la aristocracia de la Iglesia romana, la elegancia de los gestos, la majestad del mirar, la transparencia espiritual del rostro, como es dado observar, sobre todo, en las más altas capas del clero, especialmente si proceden de linajes nobles. Y puesto a «filosofar» sobre esto, no extrañará que el sacerdote, que en otros contextos de Nietzsche aparecía como un engendro de vileza, de impotencia, odio envidioso a la vida, fuente de calumnia envenenada, obtenga ahora el honroso título de «delicado animal de presa», y los príncipes eclesiásticos aparezcan como un puente al superhombre (cf. el trabajo citado de G. Kóhler, supra p. 332).

Interpretación de Nietzsche. Se ha querido interpretar la crítica que hace Nietzsche del catolicismo en el sentido de un secreto anhelo hacia un verdadero y auténtico cristianismo. Como odió a los alemanes de su tiempo, odió también sólo a los cristianos de su tiempo; en unos y en otros advirtió y fustigó la mediocridad e inautenticidad. Pero es muy problemático que Nietzsche haya tenido una verdadera actitud positiva y favorable respecto del cristianismo en cualquiera de sus formas, aun las más ideales. En semejantes interpretaciones se lee frecuentemente en Nietzsche mucho que en modo alguno se halla en Nietzsche, y, en cambio, se rechaza mucho que con toda seguridad se halla en él. En todo caso, el paralelo de su actitud frente a lo alemán y lo cristiano no dejará de sorprender.

Podemos apuntar un tercer paralelismo, en su desbordado odio a la moral antigua. Tampoco aquí la oposición parece ser definitiva, no obstante la defensa verbal del naturalismo, pues, como vimos, se inquieren más altos criterios que confieran su último sentido y valor a la voluntad de dominio. ¿No habría en el fondo más íntimo del «anticristo» una voluntad de cristianismo, lo mismo que en el fondo del «enemigo de la moral» había en realidad un moralista? Todo dependerá, naturalmente, de lo que se entienda por «ser cristiano», que entendía Nietzsche. Toda respuesta que no haya respondido antes a esta pregunta, será prematura. Y más radicalmente habría que preguntarse si Nietzsche mismo sabía lo que quería, concretamente en lo tocante a lo alemán y a lo cristiano, y aun tocante a las demás cosas, porque las contradicciones abundan en su pensamiento.

Jaspers dice, con razón, que para casi toda afirmación de Nietzsche se puede encontrar en el mismo Nietzsche la afirmación contraria. Pero esto no es por haber ejercido una filosofía de autosuperación, como Jaspers piensa, sino por lá sencilla razón de que su espíritu no era dueño de sí. No queda lugar a duda de que la enfermedad se asentó en Nietzsche más honda y más temprana de lo que corrientemente se quiere admitir. Siempre que se quiso sacar de la filosofía de Nietzsche algo aprovechable, fueron necesarias graves operaciones y arreglos de fondo. El Nietzsche de Bertram, Mages, Baeumler, Jaspers, Heidegger, no es el histórico, sino un Nietzsche desfigurado, «mejorado». ¿Valía la pena hacerlo?

Nietzsche en el siglo XX

No puede ignorarse lo que el siglo XX ha querido hacer de Nietzsche ni los fines a cuyo servicio fue puesto. Abarcan éstos toda la gama, desde el goce estético hasta la fatalidad trágica en el abuso político de sus palabras. Ahora es cuando conocemos, como en Marx y los hegelianos de izquierda, el árbol por sus frutos, y aprendemos también, cada vez más, a no subestimar el siglo XIX. Distinguiremos en el movimiento nietzscheano del siglo XX tres direcciones; estético-musical, política y existencialista.

Interpretación estético-musical. El movimiento estético-musical nietzscheano comienza con el mismo Nietzsche, que tomó el espíritu de la música como punto de partida para explicar el origen de la tragedia griega. Lo artístico se le representó

entonces a Nietzsche como una justificación del mundo. En sí mismo considerado, este mundo es amoral y como tal insoportable. Pero cuando el artista sabe presentar las cosas terribles y problemáticas, entonces habla por él un «instinto del poder y de la majestad... no teme ya... El arte afirma». Ocurre esto particularmente en la tragedia griega, donde se caracterizan las épocas y los caracteres fuertes. «Son los espíritus de los héroes, que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica.» Y dentro de la tragedia el coro, que, presa de la fascinación de lo dionisíaco en danza y arrebato, afirma jubilosamente el mundo entero con todos sus contenidos.

Esto fue la filosofía de Nietzsche, según esta interpretación: Dionisos como símbolo de la vida. Este helenismo heroico-estético de la tragedia es lo que debía constituir el ideal humano de los alemanes, tal como lo soñara ya Hölderlin (cf. supra, p. 253). Nietzsche busca, ansiosamente con la mirada al poeta de este ideal. «Este héroe futuro del saber trágico será aquel en cuya frente brille el fulgor de aquella fresca jovialidad griega, aquel destello de santidad, con el que se inaugure un nuevo renacer aún esperado de la antigüedad, el renacer alemán del mundo helénico.» Por ello trabó Nietzsche amistad con Wagner. En el embeleso ardiente de su música debía purificarse el espíritu alemán y llenarse con un nuevo mito.

Aquí es donde entronca el movimiento estético nietzscheano del siglo XX, representado, principalmente, por el cenáculo de Stephan George. En la segunda poesía del ciclo *Hyperion,* escribe el poeta George: «Una intuición me junta con vosotros, hijos de la isla, los que ideasteis una acción con elegancia, una imagen con alteza...; los que en la carne y en el bronce configurasteis un molde a la humanidad; que en la danza y arrebato báquico engendrasteis nuestros dioses.» Y según K. Hildebrandt, «la Hélade es hasta el presente la cima de toda cultura de la raza nórdica; en ninguna parte mejor que en la obra de Platón puede suscitarse en nosotros la intuición de aquello para lo que está llamado el pueblo alemán». Y naturalmente, en este camino de vuelta a los santuarios helenos, la primera estación es Nietzsche.

La principal obra filosófica con esta interpretación estético-musical de Nietzsche, la escribió E. Bertram, en 1918, en su libro *Nietzsche;* lleva por subtítulo *Versueh einer Mithologie* (Ensayo de una mitología).

Interpretación política. El punto de apoyo de esta interpretación es la «voluntad de dominio». Dionisos no es ya un dios del arte, sino un dios de la guerra. «Dionisos es la fórmula más antigua de la voluntad de dominio», escribe A. BaeumIer.

Ocurre también aquí preguntar cómo habrá que entender esta voluntad de dominio. Podemos distinguir dos vías: una popular y otra académica.

Versión popular. La interpretación política popular de Nietzsche se hace fuerte en los pasajes que al parecer airean un ideal más robusto (cf. supra, p. 336), que proclaman la lucha por la existencia, la actuación sin escrúpulo, la barbarie sana, la brutalidad y el maquiavelismo. El pasaje clásico es el de la bestia rubia *(Genealogía de la moral* I, II; cfr. supra, p. 337), que vive en el fondo de todas las grandes razas, que de tiempo en tiempo tiene necesidad de desperezarse, y después de realizar una serie espantosa de asesinatos, incendios, atropellos de honra y torturas, se vuelve con el ánimo orgulloso y tan tranquila el alma como si se tratara de una travesura estudiantil, con la persuasión de que el poeta tendrá para mucho tiempo algo que celebrar y cantar en sus versos. Estas palabras se tomaron demasiado al pie de la letra, no como expresiones retóricas emanadas de una problemática más radical, de una lucha por nuevos valores, más vitales. Entendidos como suenan, sugieren, sí, el naturalismo y biologismo que se quiere sacar de Nietzsche y que está más en los que le siguen que en él mismo.

Versión académica. La versión académica de esta interpretación política de Nietzsche desarrolla su tesis con mayor finura.

A. Baeumler, su principal representante, habla de un activismo heroico. El ideal es el αγών (lucha) griego. Luchar, siempre luchar. No sólo las representaciones dramáticas, sino la vida entera ha de desarrollarse como un certamen heroico. Luchar y vencer e inmolarse venciendo; así morían los héroes de la tragedia griega. Lo más penetrante de la visión de Nietzsche habría sido precisamente comprender que este impulso vital hacia la lucha no puede ser sofocado, dado que constituye la íntima realidad del hombre; pues «del fondo de la naturaleza, donde tiene su asiento lo bestial y lo malo, emana también lo mejor y lo más noble del hombre. Los griegos fueron grandes porque hallaron la vía para domeñar aun los más fuertes instintos de su raza belicosa, abriéndoles el cauce de la lucha deportiva».

Es un dinamismo universal el que aquí se postula sin centrarlo en nada determinado. Aun con un revestimiento más erudito, y ciertamente más rico que la desatentada versión de Hitler, no hubiera constituido esta filosofía, en ningún momento, un obstáculo para los actos del *Führer*.

La interpretación académica de Nietzsche, en realidad, no se distingue de la popular más que en la forma, no en los principios. Una y otra carecen de criterios inequívocos de valoración selectiva y sublimadora por encima de la desnuda vitalidad. Ambas desconocen que el mismo Nietzsche quiso trascender el puro dinamismo. Es idea ya de antiguo superada en la historia del pensamiento; o vimos en el círculo socrático, donde se reconoció que tal dinamismo desembocaba necesariamente en una πανοθργία, que se traduce en habilidad para todo, lo mismo bueno que malo (cf. tomo I, 82s).

Interpretación existencialista. Jaspers. Es clásica en esta línea la interpretación de K. Jaspers en su libro *Nietzsche* (1936). Jaspers rechaza la crítica usual en torno a Nietzsche, que se aplica a descubrir las innúmeras contradicciones y la continua ausencia de lógica en su filosofía; o pone de manifiesto lo equivocado de tales o cuales ideas en particular; o bien reprueba en bloque todo el estilo de vida de Nietzsche, su individualismo, su enemiga racial antialemana, su nihilismo. Igualmente desacertada la actitud de los que, omitiendo toda crítica, se entregan incautamente a Nietzsche, sacando ahora uno, ahora otro aspecto de su filosofía, según les acomoda.

Frente a todo ello, Jaspers opina que lo mejor será preguntarse cómo se ha entendido Nietzsche a sí mismo, y a tenor de esta autointerpretación, entenderle también nosotros. Ahora bien, sigue Jaspers, la autointerpretación de Nietzsche descansa precisamente en la contradicción, en la plurivalencia, en la máscara y en la versatilidad. La filosofía de Nietzsche es la filosofía de la autosuperación, de la inquietud sin horizonte, de la absoluta negatividad. No quiso ser un sistemático. No tuvo patria.

En su apoyo aduce Jaspers estas textuales palabras de Nietzsche: «Haber recorrido todo el circuito del alma moderna, haberme sentado en cada uno de sus rincones, es mi orgullo, mi tortura y mi felicidad.» Ya a los doce años había fantaseado: «Nadie se atreverá a preguntarme dónde está mi patria», y de mayor dice acordemente: «Hemos roto tras de nosotros todos los puentes, hemos roto la tierra misma a nuestra espalda.»

Esta filosofía de la absoluta negatividad y de la incesante autonegación y superación es como una pasión por la nada. En el fondo es un filosofar basado en la ausencia de Dios. Todo se ha hundido para Nietzsche: moral, razón, humanidad, cultura, verdad, filosofía, cristianismo, Dios. Pero esta ausencia y negación de Dios no equivale a la teoría de un ateo corriente. De serlo, la postura de Nietzsche se hubiera convertido al punto en no-filosofía. Efectivamente, Nietzsche tiene que estarse siempre superando y negando. No puede, por tanto, petrificarse en su pensamiento, ni siquiera en su ateísmo. Entonces, ¿qué? Sencillamente, Nietzsche tiene que «existir», estar siempre anticipándose, fracasar en el límite, acometer de nuevo, de nuevo fracasar y, sin embargo, pujar y buscar en una ilimitada inquietud. En ese existir así, tendríamos la

verdadera filosofía de Nietzsche. Pensamiento y vida se han hecho en él una misma cosa. Jaspers ha hecho de Nietzsche un filósofo de la existencia.

Heidegger. Igual que Jaspers, también Heidegger atrae a Nietzsche a su órbita filosófica. Jaspers sobre el concepto de fracaso y superación. Heidegger sobre el de nihilismo. A Jaspers es fácil refutarle. «En todo caso sería improcedente apoyarse en las formulaciones axiológicas de Nietzsche para deducir de ahí que su filosofía es existencialista. Jamás lo fue» (Holzwege, 230). Para Heidegger, Nietzsche es un metafísico. El comienzo, sí, es antimetafísico. El «Dios ha muerto» equivale a un veredicto contra el mundo suprasensible, al que se declara sin vigor, sin vida. La metafísica, es decir, el platonismo, eso es para Nietzsche la filosofía occidental, toca a su fin. Nietzsche mira su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, es decir, contra el platonismo. De ahí su constante anuncio profético del nihilismo. Nihilismo para la metafísica, para la cultura occidental, y, en particular, para el cristianismo. El lado débil de todo este universo espiritual de Occidente lo penetró Nietzsche. Ahí está su grandeza. Pero al tratar de rehacer su mundo nuevo, cae, contra su deseo, en el mismo pensamiento metafísico combatido. El frenético Nietzsche proclama la muerte de Dios, pero de hecho busca otro Dios, otra vez Dios, exactamente como lo buscó la metafísica de siempre. Y en esto estará precisamente el nihilismo. En vez de asentar el ser, lo desfigurará la vieja metafísica, olvido del ser. Ése sería el golpe mortal dado al cadáver de Dios, lo mismo que el postulado del valor de Nietzsche en la voluntad de dominio. Por ello opina Heidegger: «Nietzsche no ha entendido nunca la esencia del nihilismo (que él proclamó), igual en esto a la metafísica de siempre anterior a él.» Será el ser de Heidegger el que nos traiga la liberación de los descaminados conceptos metafísicos derivados simplemente (erróneamente) del «ente». Ya podrá, por fin, recogerse el ser en sí mismo y alcanzar la plenitud que no logró Nietzsche, aunque la anunció. Nosotros nos preguntamos: ¿Ha tenido Heidegger más éxito en acreditar su ser que Nietzsche sus nuevas tablas de valores? ¿No queda su ser también en el aire, a pesar de todas sus explicaciones? ¿Ha atinado en interpretar lo que fue y lo que pretendió la metafísica? La crítica de esta crítica de la metafísica (Nietzsche, Heidegger) está hoy, como es notorio, aún abierta y, ciertamente, no es la del uno ni la del otro la última palabra.

Para terminar, nos preguntaríamos con K. Lówith: « ¿Es Nietzsche un gran pensador o un poeta?» Y responde: «Medido con Aristóteles y Hegel es un *dilettante* aficionado... Medidas con Sófocles y Hólderlin, sus poesías e imágenes son, con pocas excepciones valiosas, el ropaje postizo de vivencias intelectuales. Nietzsche es, de fachada y a lo ancho, un escritor filosófico, como Kierkegaard es un escritor religioso, aunque sin su disciplina e iniciación filosófica. En lo profundo y en su trasfondo. Nietzsche es, no obstante, un verdadero amante de la sabiduría, que va tras lo permanente o lo eterno, deseoso, por ello, de superar su tiempo y la temporalidad en general.» Voluntad, clara; realización corta. Un juicio desapasionado lo reconocerá así.

EL FENOMENALISMO Y SUS FORMAS

Hablamos, tratando de Kant, de una falsa idea de la metafísica. Kant temía infundadamente que la metafísica trascendiera su campo propio al despegarse del mundo de la experiencia. De Kant ha pasado como un dogma intangible al siglo XIX la persuasión de que no hay nada más allá del fenómeno para el conocimiento humano, que este mundo contiene lo verdaderamente real y, en cambio, la metafísica y la religión son puras ficciones. Muchos cifran en ello toda la filosofía de este siglo.

Aun siendo esto también una exageración, no hay que negar que el fenomenalismo es una de las notas características del siglo XIX. Nietzsche previene contra los «trasmundos» de la metafísica y la religión y da su voz de alerta: « ¡Hermanos, permaneced fieles a la tierra!» Las tendencias materialistas van por el mismo cauce.

Histórica y genéticamente son tres las raíces de esta posición fenomenalista: el escepticismo y materialismo de los franceses, el empirismo de los ingleses y el fenomenalismo de Kant. Es, ciertamente, verdad que en este último hay muchas más cosas, pero el siglo XIX, salvo escasísimas excepciones, no vio en Kant más que al autor de la *Crítica de la razón pura*, y a través de ella se le reveló exclusivamente como el demoledor de la metafísica, que contrajo el conocer humano a los límites del puro mundo fenoménico.

El fenomenalismo del siglo XIX reviste múltiples y variadas formas de las que distinguiremos en particular el positivismo francés, el empirismo inglés; el positivismo y el criticismo alemán y el pragmatismo de alemanes, ingleses y norteamericanos.

A. POSITIVISMO FRANCÉS

Comte

El positivismo alcanza su madurez como sistema en *Auguste Comte* (1798-1857), y ello precisamente en la célebre *ley de los tres estados* por que atraviesa la historia del espíritu humano.

La primera fase es la mitológico-teológica, en la que el hombre hace depender los fenómenos naturales de la voluntad de poderes personales superiores. Estos poderes, en un estadio más primitivo se atribuyen a las cosas, que se imaginan animadas (fetichismo), después a una serie de supuestos dioses que dominan regiones amplias del ser (politeísmo), y aún más tarde a la fe en un Dios único que rige todo el mundo (monoteísmo).

La segunda fase consiste en un período metafísico, en el que, de una forma algo más crítica, se sustituye el antropomorfismo del primer tiempo por entidades abstractas denominadas fuerzas, esencias, naturalezas intrínsecas, formas o almas, en todo lo cual no hay todavía más que ficciones, aunque las traducciones antropomórficas de la naturaleza no sean ahí tan primitivas como en la primera etapa.

En la tercera fase, el «período positivo», conoce el hombre finalmente cuál es la misión y esencia del saber humano. Ahora se limita este saber a lo «positivamente dado», es decir, lo que es aprehensible en la experiencia sensible externa e interna, y realmente se nos da de un modo «inmediato». Esto es ya realidad y no ficción.

Misión de la ciencia. La misión de la ciencia sobre una base positivista es doble. Por un lado, descubrir lo siempre igual y constante en los fenómenos (formación científica de los conceptos); por otro, fijar su consecución regular y constante (formulación científica de las leyes de los fenómenos). Con su ley de los tres estados imprimió Comte un notable impulso a la filosofía de la historia y a la sociología del siglo XIX, en esto, parecidamente a Hegel.

El concepto de lo «dado» quiso presentarse como una consciente crítica del conocimiento. De hecho, ese «dado», lo mismo en Comte que en los demás positivistas, fue entendido en una forma muy poco crítica, pues incluía elementos «no-dados». Todo positivismo adolece en realidad de este vicio de forma; mil veces se le ha hecho el reproche de ir ya con presuposiciones a su observación científica y de introducir toda una tesis metafísica de fondo, que no es otra cosa la presuposición inicial de que el ser se agota en el fenómeno. Por lo demás, es bien claro que la *ley de los tres estados* no es

precisamente una comprobación histórica, sino una anticipación teórica; la gran metafísica medieval no eliminó, sino que apuntaló la teología, y la ciencia moderna ha convivido cómodamente con la filosofía y la religión.

Religión. Lo interesante es que Comte, a pesar de su positivismo, necesita todavía de la religión. Sirve ésta, es verdad, más bien a intereses estéticos y debe ser, ella misma «positiva»; pero ahí está de todas formas y con una lucida representación: 9 sacramentos, 84 días festivos, jerarquía y extenso ceremonial. Su dios es el *grand étre,* la humanidad.

Guyau

El otro personaje representativo del positivismo francés decimonónico es *Jean-Marie Guyau* (1854-88), apellidado el Nietzsche francés. En su crítica del conocimiento quiere también él, como Nietzsche, pulverizar todos los «atavismos» del pensamiento metafísico, para no quedarse sino con lo efectivamente «dado».

Su positivismo se aplica especialmente al campo ético. La moralidad habrá de entenderse, según él, sin los conceptos de deber y de una sanción divina. Sólo tiene que tener en cuenta los hechos positivos de la existencia social del hombre. El hombre se encuentra en la comunidad puramente «de hecho». Su único lema ético es desenvolver su vida en ella y con ella. El egoísmo es inmoral, porque es contra la naturaleza. Se da un despliegue aún mayor de la vida cuando el hombre vive en una compenetración vivencial con la totalidad del cosmos. Es ése el fin de la evolución. Y con ello también queda eliminada la religión, lo mismo que la metafísica y la ética metafísica.

La vida, que constituye lo más íntimo de todo en la naturaleza y en el mundo, y que ha venido a ocupar el lugar de Dios, se instala así en el centro del sistema. Con su concepto de la vida se convierte Guyau en un precursor del moderno vitalismo y de la filosofía de Bergson. Pero ya estos breves apuntes bastan para darnos a entender que Guyau ha traspasado la base fundamental, por él mismo asentada expresamente, de ceñirse a lo inmediata y positivamente dado. Se repite una y otra vez en los positivistas, que no parecen resignarse a lo que en principio eligieron para sí.

B. EMPIRISMO INGLÉS

En la misma dirección que el positivismo francés opera el empirismo inglés, sólo que en éste lo psicológico ocupa el primer plano de atención, tanto en el campo de investigación como en el método. Los hombres que llevan la dirección son J. Stuart Mill y H. Spencer. Ambos han ejercido un poderoso influjo en el pensamiento posterior. Ahora todo el mundo siente comprometido su prestigio si no se apresura a declarar que lleva como base de trabajo la experiencia.

Stuart Mill

John Stuart Mill (1806-73) quiere ver lo positivamente dado tan sólo en las percepciones momentáneas. No se dan, según él, ni esencias objetivas, ni valideces intemporales, ni contenidos o actividades aprióricas del entendimiento. Lo que elabora la ciencia es exclusivamente el material de la experiencia, y su método es necesariamente la inducción. Stuart Mill interpreta la experiencia a la luz de la teoría asociacionista entendida psicologísticamente.

Lógica inductiva. Lo que particularmente le interesa en ese terreno es la lógica. El cometido de ésta es una elaboración ulterior de nuestras intuiciones sensibles. Porque no

todo en nuestro conocimiento es percepción inmediata. Estas percepciones intuitivas son ciertas y contra ellas no hay apelación posible, pero no siempre tenemos a nuestra disposición tales intuiciones inmediatas. Mucha parte, más aún, la mayor parte de nuestro saber, lo obtenemos mediante deducciones *(inferences).* Efectivamente, después de una serie de observaciones particulares, queremos siempre establecer conceptos y leyes generales. Pero ley implica siempre una conexión y dependencia entre un A y un B, C, etc. ¿Cómo se realizan nuestras uniones de ideas? Hume fijó ya ciertas leyes de asociación, pero no las tuvo por objetivas, y consecuencia de ello fue quedarse en el escepticismo.

Stuart Mill quiere ahora mostrar los pasos legítimos y seguros en nuestras deducciones. Esto le ha merecido el título de padre de la lógica inductiva. Para él, ésta es tanto como teoría de la ciencia. El subtítulo de su obra *A System of Logic, Rationative and Inductive,* Londres 1843; versión cast.: *Sistema de lógica inductiva y deductiva,* Madrid 1917, expresa claramente la intención de Stuart Mill de tocar los fundamentos de la demostración y de la investigación científica. Ciertamente, para la técnica de la investigación en las ciencias naturales, en la psicología, sociología, ética y política, Stuart Mill establece excelentes reglas, especialmente con el montaje metódico del experimento; todo lo cual ha contribuido en buena medida a modernizar la lógica y a procurarle nueva estima.

Las principales reglas son las siguientes: l.ª Método de concordancia: Si dos o más casos, en los que tiene lugar un fenómeno, tienen una única circunstancia común, ésta es causa o efecto de aquel fenómeno. 2. Método de diferencia: Si dos casos contienen un fenómeno W siempre que se da la circunstancia A, y no lo contienen si A falta, W depende de A. 3.ª Método combinado de concordancia y diferencia: Si varios casos, en que está presente A, contienen un fenómeno W, y otros casos, en que no está presente A, no contiene W, A es condición de W. 4.ª Método de los residuos: Si W depende de A = A_l A_2 A_3, mediante la comprobación de las dependencias de A_1 y A_2, queda también averiguado en qué grado depende W de A_3. 5.ª Método de las variaciones concomitantes: Si un fenómeno W cambia siempre que cambia otro fenómeno U, de modo que todo aumento o disminución de U va acompañado de un aumento o disminución de W, W depende de U.

La base fundamental de estas reglas es el paso de datos particulares a proposiciones generales. En eso consiste lo substancial de la inducción. Pero esto es sólo posible bajo la suposición de una constancia y fijeza en el curso de la naturaleza. Este principio, sin embargo, no está probado ni es demostrable por mera inducción. Por este lado se queda el nuevo método en la fundamental posición de Hume de que toda experiencia es una costumbre. Consiguientemente, Stuart Mill ha superado a Hume en cuanto a la táctica, no en cuanto a los principios. El psicologismo de Hume no es suprimido, sino simplemente continuado en línea recta por el empirismo de Stuart Mill. La nueva técnica no debe engañarnos sobre este punto.

Ética utilitarista. Algo parecido encontramos en el terreno de la ética. También aquí se mueve Stuart Mill por las vías del eudemonismo y utilitarismo inglés abiertas por Hume. En el orden práctico hay que reconocer a los utilitaristas valiosas iniciativas, sobre todo en lo concerniente a los problemas sociales extremadamente actuales y vivos en la Inglaterra del siglo XIX. El «leit-motiv» es siempre la idea de felicidad. Aumento del placer, disminución del dolor, fue la consigna favorita.

No será difícil su aplicación si tomamos a ojo esa medida, sobre poco más o menos. Pero ¿qué ocurrirá si un buen día un tirano reparte sobrada ración de arroz a una multitud largo tiempo hambrienta, la hace con ella «más feliz» y promete abastecerla en adelante de arroz a condición de entregársele a él todos como esclavos? ¿No se

planteará algún día necesariamente la pregunta de si el comer arroz constituye la felicidad total del hombre? ¿Qué es propiamente felicidad? Esta cuestión de principio ha hallado en Stuart Mill una respuesta tan poco satisfactoria como la otra pregunta: ¿qué es experiencia? Traducir experiencia por costumbre y felicidad por placer no es sino dar una respuesta en extremo provisional.

Spencer

Herbert Spencer (1820-1903) es el segundo representante destacado del empirismo inglés decimonónico. Es también uno de los abanderados de las dos grandes consignas del siglo: la evolución y el progreso.

Evolución. La evolución no es para Spencer un resultado de leyes o ideas como en Hegel, sino que constituye, ella misma, la esencia de toda la naturaleza, la cual, como una fuerza primitiva, produce todo de sí, cuanto se da en el reino inorgánico, en el orgánico y en el espiritual. Creeríamos escuchar a un metafísico y no a un positivista declarado. Spencer no necesita de factores especiales, v.g., la selección natural, como Darwin y otros los admitieron en el mundo orgánico. Bastan el mundo material y el sucesivo cambio para impulsar el progresivo devenir de formas, siempre nuevas, en las que lo indeterminado se va gradualmente determinando; admite, sin embargo, la herencia de cualidades adquiridas. La evolución es un principio cósmico, pero afecta de una manera especial al hombre. En primer lugar, porque también la evolución da una explicación de todo lo humano. Las verdades y valores del hombre, las que se denominan aprióricas, no son más que experiencias genéricas heredadas, que se van mejorando progresivamente. Con ello tenemos lo segundo, a saber, que la evolución debe ser una llamada al hombre para un progreso ulterior. Lo mismo que nuestro actual conocer y valorar se ha desarrollado a partir de un conocer y un valorar que en el fondo observamos ya en el animal, por ejemplo, en la mirada fiel del perro a su amo, así debemos nosotros a nuestra vez avanzar hacia nuevas y superiores verdades y valores.

Con esto se pone Spencer en la misma línea de Darwin y Haeckel. Constituyen conjuntamente el ya popular triunvirato del ideal de la evolución y progreso del siglo XIX.

Progreso. Pero, nos preguntamos nosotros, aun admitiendo que los factores hechos famosos por Spencer basten para explicar el avance en el desarrollo de nuevas formas, ¿de dónde le viene el derecho de explicar este progreso, no como un mero avance, sino específicamente como una continua superación y encumbramiento, de modo que las formas nuevas sean necesariamente mejores? ¿Sabe Spencer hacia dónde va lanzado todo este proceso ascendente? A nosotros nos ocurre pensar que un Agustín, un Cusano, un Leibniz, a base de su contención eidético-teleológica del ser, tuvieron pleno derecho para subscribir una teoría optimista de la evolución. Para un empirista, en cambio, la teleología no pasa de ser, a tenor de la *Crítica del juicio*, de Kant, un «como si», no llega a ser una realidad. Le faltan las medidas obligantes del valor, ya que no admite más que lo fáctico, y, por consiguiente, mirada la cosa más a fondo, tiene que resultar sumamente problemática esta evolución en mejor. Es verdad que a nuestra mirada superficial sobre lo que nos rodea aparece hartas veces como evidente esta evolución hacia arriba. ¿Quién no designará como un efectivo progreso *in melius* el vapor, el ferrocarril, el auto, el avión, el teléfono, el telescopio, etc.?

Tal fue la reacción instintiva del hombre moderno desde que Bacon lanzó la consigna de montar la ciencia como instrumento para el dominio de la naturaleza y para hacerla servir y aliviar la suerte del hombre, y desde que, con un optimismo desbordado, se puso el renacimiento a buscar en el hombre y en su ilimitada metamorfosis la

universalidad de todos los valores. *R. Turgot* en su *Discours sur 1'histoire (1750) y A. Condorcet* en su *Esquisse d'un tableau historique des progrés de 1'esprit humain (1794),* convirtieron esto en teoría central de la filosofía de la historia; la historia es cultura y civilización; su sentido es perfeccionar la existencia del hombre. Ésta fue también la persuasión de Marx y Engels y de todos los socialistas, y, desde luego, de los utilitaristas ingleses. Así se llegó a una convicción general arraigada en el hombre moderno sobre su propia definición y su historia. «Esta idea de la civilización - escriben C. A. y M. R. Beard en *The American Spirit (1942)* - encierra un concepto de la historia como lucha del ser humano en el mundo por el perfeccionamiento individual y social, por lo bueno, lo verdadero y lo bello contra la ignorancia, el mal y las asperezas de la naturaleza física, contra las fuerzas de la barbarie en los individuos y en la sociedad.» Es sintomático, a este respecto, el hecho de que en el proceso de tecnificación de la Unión Soviética se repite a cada momento la palabra progreso. Es una asociación de ideas que tiene toda la sugestividad de un *iudicium per se notum* adherido a lo más medular de la autoconciencia del hombre moderno. Y así es comprensible que Spencer, todavía bajo la impresión de los «destellos» de la Ilustración y de los adelantos científicos y técnicos de su siglo, pudiera creer en el progreso al unísono con todo su tiempo.

Pero desde aquellas fechas la ciencia y la técnica han descubierto nuevos aspectos. El desarrollo de los acontecimientos políticos y sociales del tiempo más cercano a nosotros, la «masificación» del hombre, las amenazadoras concentraciones de poder de diversa índole, el pavoroso potencial de destrucción de la guerra, fenómenos todos concomitantes de los adelantos de la ciencia y civilización modernas, dibujan un tétrico horizonte de inseguridad, abierto por el hombre, en el que peligran el hombre y la misma tierra. Esto nos hace palpar ahora lo precipitado que fue creer que el curso de la historia, que el mismo hombre hace, puede caracterizarse, sin más, como progreso.

C. POSITIVISMO Y NEOKANTISMO ALEMANES

Positivistas

Los positivistas alemanes del siglo XIX van muy del lado de los ingleses. Las ideas fundamentales son las mismas: oposición a la metafísica, limitación al dato sensible, por consiguiente, temporalización del ser y del hombre, fe en la evolución y en el progreso, substitución de la religión por la ciencia, el arte y la sociología. Nota nueva, característica de este grupo, es una fuerte dosis de crítica del conocimiento. Avenarius llama su sistema empiriocriticismo y Mach protesta que no quiere dar más que una metodología científica y una psicología del conocimiento.

Entre los positivistas más significativos hay que mencionar a *E. Laas (1837-85), W. Schuppe (1836-1913), R. Avenarius (1843-96), E. Mach (1838-1916).*

Neokantianos

El positivismo se interfiere en Alemania en numerosos aspectos con el neokantismo. Surgió éste al tiempo que por el año 70 Fr. A. Lange, K. Fischer, O. Liebmann y otros lanzaron la consigna: ¡Vuelta a Kant!

El nuevo movimiento estaba en parte preparado, como reacción, por la situación filosófica del tiempo, concretamente por los doctrinarios del materialismo popular, desde Büchner hasta Haeckel. Estos hombres fomentaban una fantástica metafísica

multitudinaria; pretendían haber penetrado en las mismas entrañas de la naturaleza y haber resuelto los enigmas del universo en un abrir y cerrar de ojos.

Contra tan insensata actitud se levantó de nuevo la crítica kantiana llevando a las mentes la conciencia de las limitaciones naturales del conocer humano. Esta labor crítica, aplicada al conocimiento, es la primera y dominante característica del neokantismo; en ello va más lejos aún que el positivismo, y por esta razón el neokantismo se ha denominado muchas veces criticismo simplemente. Dentro de ese espíritu hay que situar la discusión crítica de Fr. A. Lange contra el materialismo y el saldo de cuentas de Fr. Paulsen con los enigmas de Haeckel y su método anticientífico.

Enlaza con esta primera una segunda característica del neokantismo, que es un marcado interés por lo formal, fiel en esto a la tradición kantiana. En ello radica una notable diferencia con el positivismo y el empirismo en general, a los que interesa más la materia del saber que su forma. Merced a esta mayor atención, al lado formal del espíritu humano, los neokantianos se distancian mucho más del materialismo que los positivistas y los empiristas, y aun se designan con gusto a sí mismos como idealistas.

Por aquí entendemos una tercera nota característica: la especial valoración de los ideales y valores del hombre. Por ellos lucha, señaladamente Fr. A. Lange, frente a la disolución de todo lo humano en lo puramente natural llevada a cabo por el materialismo.

Las dos escuelas más significadas del neokantismo son la de Marburgo y la de Heidelberg.

Marburgo. La escuela de Marburgo, con *Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Arthur Liebert (1878-1946), Ernst Cassirer (18741915), Nicolai Hartmann* junior *(1882-1950)* y otros, parte del ideal de ciencia matemática y física de Kant, elimina la cosa en sí, no admite ningún material lógicamente amorfo, hace al logos creador del objeto, y se interesa sobre todo por ese mismo espíritu creador, sus formas, sus conceptos, sus funciones y sus métodos. Se rechaza la metafísica. Parece como si toda la filosofía no pudiera ser más que teoría del conocimiento. Sólo se presta aún atención a la Estética y la Ética, en las cuales, sin embargo se pone también todo el acento en el formalismo y el criticismo, de modo que la forma y la validez desplazan el contenido específico.

En su *Kants Begründung der Ethik (1877),* Cohen hace resaltar, más aún de lo que lo hace el propio Kant, el método trascendental aplicado a la Ética. En cambio, lo que es muy significativo, los postulados caen por tierra como inconsecuentes, y con ellos «todo el enlace anticrítico de ética y filosofía de la religión», como, asintiendo a ello, apunta K. Vorlánder. En su propio sistema ético, *Ethik der reinen Willen (1902),* avanzando aún más por el camino abierto, Cohen convierte la Ética en una «lógica de las ciencias del espíritu», que quiere entender al mismo tiempo como «una ciencia de principios para la filosofía del Derecho y del Estado».

Los contenidos materiales quedan igualmente volatilizados en la filosofía de la religión. Lo mismo que en Kant, ésta es reducida a la moral. La obra clásica de Natorp lleva por título *Religion innerhalb der Grenzen der Humanitüt* (La religión dentro de los límites de la humanidad - *1894).* Cohen, más tarde, trata de encontrar algo específico en la religión para la relación yo-tú. Idea que han recogido M. Buber y Th. Steinbüchel entre otros. Los problemas sociales gozaron también en Marburg de una especial atención. Influido por su maestro F. A. Lange (cfr. infra, p. *356),* Cohen trasforma el materialismo de Marx en un humanismo social. No dejó de tener repercusiones este, aún llamado, socialismo reformado, al que pertenecen F. Staudinger y K. Vorlánder, en el revisionismo marxista (d. supra, p. 312).

Heidelberg. La escuela de Baden, con sus principales representantes, *Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936)*, se concentra más en las ciencias del espíritu, a las que distingue, como investigación dirigida a lo particular (idiográficas), de las ciencias de la naturaleza, que atienden a lo universal (generalizadoras). Esto llevó a un especial desarrollo de la problemática del valor, pues lo que en definitiva acciona la investigación histórica del espíritu son puntos de vista valóricos. A la ciencia histórica no le interesa una simple acumulación de datos y hechos, piensa Rickert, sino los momentos de valor que afloran en los hechos. Las ciencias históricas, en general, y en particular la sociología de M. Weber, se han aprovechado de esta teoría. Como la idea de valor, todos los otros motivos de la metafísica clásica se mantienen vivos en el neokantismo, al igual que en Kant. Pero el trascendentalismo (formalismo) se lleva tan al extremo, que pierden relieve los aspectos materiales, el contenido.

Hundimiento del neokantismo. Los filósofos neokantianos fueron siempre sutiles, agudos, verdaderos acróbatas del espíritu. Pero este pensamiento fue con harta frecuencia un formalismo vacío. Los temas abstractos y formales de la objetividad, la unidad, la validez, la ciencia, el valor, contienen ciertamente problemas filosóficos de altura. Pero al lado de ellos habían de aparecer también, suficientemente visibles, los objetos mismos, lo valioso, lo consciente, los valores, el concreto lazo unificador en cada orden peculiar de la realidad. De ello hay bien poco en el neokantismo. Obsérvese el contraste que representa, frente a ello, la ética material del valor (Scheler), y se reconocerá que una ética como la de Cohen, atenta sólo a la regularidad y unidad trascendental lógica, es una ética exangüe. Lo mismo diríamos de otros campos.

Br. Bauch (1877-1942), en quien se cruzan las tradiciones de las dos escuelas, subraya su intención de superar el formalismo abstracto y de tomar en consideración el contenido de los objetos, lo mismo que el de las intuiciones. Pero la verdad es que se revela como representante típico de un panlogismo formal. Sus obras éticas contienen abundantes finuras morales, pero quien trate de vivir con arreglo a esta ética no sabrá lo que en concreto tiene que hacer. Su libro sobre la verdad, el valor y la realidad, contiene una rica serie de sesudos pensamientos, pero no brinda experiencia alguna sobre la realidad.

Al formalismo de la escuela se juntó en los neokantianos una notable estrechez de visión. Había que interpretar a Platón, Descartes, Leibniz en neokantiano y sólo en neokantiano. Quien no pensara como ellos, quedaba descalificado, o no se le consideraba como filósofo. Se profesaban críticos y eran dogmáticos, como P. Linke atinadamente ha dicho.

No es de maravillar que nuestro siglo que, al igual que en otros terrenos, también en este de la filosofía quiere ir más a ras de realidades, se haya desprendido rápidamente de un pensamiento que resulta demasiado abstracto. Mientras, al alborear el siglo, la mayoría de las cátedras de filosofía en Alemania eran regentadas aún por neokantianos, el autor de un artículo dedicado a los 70 años de Rickert *(1933)* hubo de hacer constar que por estas fechas era él, Rickert, casi el único representante de la teoría del conocimiento de orientación filosófica trascendental.

D. PRAGMATISMO

También el pragmatismo es fenomenalismo. Se limita a la experiencia sensible, coloca al ser y al hombre en el tiempo y rechaza la metafísica. Pero mientras el empirismo genérico se mantiene en principio neutral frente a la experiencia, contentándose con registrar hechos, el pragmatismo pone una nota activa, no tanto en el

sentido de la espontaneidad kantiana de la forma trascendental, cuanto en el sentido de una finalidad señalada al humano obrar. Se busca e investiga en el mundo del fenómeno, pero el buscar, el contemplar y el formular sobre él se ajusta a un superior punto de vista decisivo, que es la utilidad para el hombre. Para el positivismo es verdadero aquello que es dado inmediatamente por la vía sensible; para el empirismo, lo que va integrado en el conjunto y en los contenidos de las experiencias, y para el criticismo, lo que rige los fenómenos como validez lógica ideal; para el pragmatismo es verdadero aquello que es útil.

El pragmatismo deja ordinariamente en la penumbra ese concepto básico de utilidad. Si esta laguna es ya bastante sospechosa, ofrece aún mayores dificultades la cuestión fundamental de si, fuera de los sueños y cuentos, podrá ser siempre el deseo el padre de nuestros pensamientos. Mientras esta posibilidad significa una seria objeción contra una tesis, el pragmatismo hace de la debilidad humana un sistema. Cree ver la justificación de esto en el hecho de que no se da un conocer enteramente libre de prejuicios y que, como recalca también la filosofía de la vida, es la vida la que imprime su sello al conocer; no el conocer a la vida. Ocurre así efectivamente no pocas veces en la realidad. Pero ¿es así siempre?, ¿ha de ser así siempre?

Lange

El verdadero fundador del pragmatismo alemán es *F. A. Lange (1828-75),* al que conocemos ya como uno de los primeros neokantianos. En su *Geschichte des Materialismus* (Historia del materialismo; cf. supra, p. *318)* se ocupa también del materialismo ético y de la religión (libro II, sec. 4). Rechaza allí el materialismo como ética, lo mismo que le rechazara antes como metafísica. El materialismo no conoce más que un método científico, el de las ciencias naturales. Aquí se da un conocimiento cierto. Aquí y sólo aquí, en el reino de la experiencia sensible, es posible, en general, un saber auténtico. Lo mismo que para Kant, vale también para Lange la ecuación: Conocer = intuición + pensamiento.

Realidad e ideal. Pero lo mismo que para Kant el hombre no era sólo entendimiento; y a más del saber poseía la fe en los postulados, también sostiene ahora Lange, contra el materialismo, que la capacidad humana no está contraída al puro saber frío y al campo científico de la *res extensa.* Como es falso que el hombre viva sólo de pan y que sea sólo lo que come, tampoco es verdadero que su vivir interior se agote en el mero saber. Seria eso recortar demasiado el ser del hombre. Existe también, para él, el mundo de la poesía, del arte y de los valores, que pueden interesar cálidamente su corazón y entusiasmar su fe. Es el mundo del «ideal», como lo llama Lange. En este terreno, la metafísica puede volver a ser útil. Es ésta una creación poética de conceptos, una vía media entre la ciencia y la poesía. Ló mismo se diga de la religión. También en ésta tiene aplicación el «punto de vista del ideal». Si se pone el núcleo de la religión y de la metafísica en el «saber» sobre Dios, el mundo, alma, inmortalidad, etc., quedan expuestas estas cosas a la crítica científica, y en ese plano, según la teoría gnoseológica de Kant, metafísica y religión son insostenibles. De lo trascendente no podemos tener ciencia alguna. Los conceptos o ideas metafísicas o religiosas pueden a lo más ser símbolos de trascendencia, y su significado no está ya en su contenido de saber, sino en su contenido de valor. Pueden elevarnos, beatificarnos.

En este aspecto, la metafísica y la religión, lo mismo que, en general, el arte, la poesía y las leyendas, las fábulas y cuentos, conservan un valor imperecedero, pues siempre necesitará el hombre una esfera ideal que le levante sobre la realidad material

baja, ruda y prosaica de cada día. A esa esfera ya no alcanza en absoluto la crítica «científica». Ésta sólo afecta al dogma, no al «ideal» religioso.

¿Quién podrá refutar una misa de Palestrina o tildar de error a una Madonna de Rafael? El Gloria de aquella misa subsiste como una fuerza histórica universal y resonará a lo largo de los siglos mientras el nervio de un ser humano sea capaz de estremecerse al choque escalofriante de lo sublime. Aquellas verdades sencillas y esenciales de la salvación del hombre, de cada hombre, mediante la entrega de la propia voluntad a la voluntad que lo rige todo; aquellos cuadros de la muerte y de la resurrección, que expresan lo más conmovedor y lo más sublime que agita el pecho del hombre, donde ninguna prosa es capaz de evocar con palabras frías el corazón colmado por estos sentimientos; aquellas doctrinas, en fin, que nos mandan partir nuestro pan con el hambriento y anunciar la buena nueva a los pobres, jamás desaparecerán de la tierra para dar lugar a una sociedad que se dé por satisfecha con tener un entendimiento capaz de idear una mejor policía y bastante destreza para hacer frente a las nuevas necesidades con inventos siempre nuevos» *(Geschichte des Materialismus* II, 691, ed. Reclam).

El ideal como ídolo. Pero el «ideal» de Lange no pasa de ser un «como si», una fe, que no puede llegar a ciencia; es poesía, como las fábulas y los cuentos, es decir, el ideal es propiamente un ídolo. Parecidamente *Hans Vaihinger (1852-1932)* deduce de ahí su filosofía de la religión del «como si». El pragmatismo viene a decir lo siguiente. Admitimos algo en plano de fe porque nos parece útil, porque nos agrada y nos eleva.

Se ha objetado, con razón, que las ideas religiosas, si se quedan en meros ídolos, pierden su fuerza, y entonces dejan de ser útiles. No vale equiparar religión y poesía. Todo el mundo conoce el múltiple valor de la poesía. Pero las ideas religiosas son vividas no como poesía, sino como verdades; más aún, como las más ciertas verdades. Esto lo muestra toda la historia de la religión, que no sólo nos testifica un entusiasmo de fe (crédulo), sino tanto y más un estudio especulativo sobre el sentido, el origen y el fin del mundo. Es demasiado simplista la bipartición: por un lado, ciencia; por otro, fe. Lo vimos ya al tratar del dualismo introducido por la idea kantiana (cf. supra, p. 166).

W. James

Willican James. Pasan ordinariamente por fundadores del pragmatismo *William James (1842-1910), Charles Peirce (1839-1914) y F. C. S. Schiller (1864-1937).* De ellos, el primero es el más representativo y el más conocido, especialmente por sus trabajos que abren nuevos caminos a la psicología general y a la psicología de la religión. Su pragmantismo ha quedado plasmado en las obras *The will to believe* (La voluntad de creer) 1.896, y *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking* (Pragmatismo, un nombre nuevo para modos viejos de conocer) 1907.

Comparado con Lange, no ofrece James ideas nuevas. Lo mismo que Lange, sale James a la defensa de los valores vitales de la religión, porque ellos, como enseña la experiencia, obran de hecho benéficamente en el hombre, educándole y mejorándole. Aunque los conceptos religiosos no son un «saber» demostrable, son sumamente prácticos. Cuando están en juego intereses prácticos, debe el hombre pasar a segundo término las consideraciones intelectuales y aun arrastrar el riesgo de algún error intelectual. «Al fin y al cabo no son nuestros errores cosa tan terriblemente importante. En un mundo en el que, a pesar de todas nuestras cautelas, no podemos evitarlos, nos parece más sano cierto grado de despreocupada ligereza que una exagerada angustia nerviosa.» El hombre puramente intelectual y teorético está expuesto al error en toda encrucijada, se decida de este modo o del otro. Si por uno de los lados cae en un platillo

de la balanza una utilidad práctica, será más racional tomar esta circunstancia como decisiva; pues al menos surge ahí un valor útil.

La concepción de James es refrigerante, y cierta dosis de su receta no hará daño en multitud de casos, pues también hay un prurito de profundidad que paraliza y un afán de cientificidad que no es otra cosa que «el arte por el arte». Pero, en principio, es falsa esa concepción, como todo pragmatismo, pues descansa en una nivelación de verdad y utilidad y deja, por lo demás, abierto un gran vacío en su mismo concepto fundamental de utilidad, que permanece siempre obscuro e indeciso. ¿Qué es lo provechoso y útil? Todo depende de esto. Es demasiado fácil mirar como útil lo primero agradable que nos sale al paso, y entonces resbala sin sentir el pragmatismo a trivialidades y acaso también a vilezas.

Peirce

A diferencia de James, Peirce se interesa más por la conciencia teorética que por la práctica. Frente a la interpretación hecha clásica entre los kantianos, sostiene él que no debe tomarse muy en serio la distinción entre principios constitutivos y regulativos; las categorías, como las ideas, tienen sólo un valor regulativo. Sirven para un constante mejoramiento de nuestra experiencia. Su valor no estriba en la aprehensión de un objeto, que no puede ser adecuada, sino en su utilidad, en su funcionalidad. No carece menos de correlato el concepto que las ideas. Peirce es así más crítico que muchos kantianos, para quienes es una especie de dogma la distinción entre principios constitutivos y regulativos.

Dewey

John Dewey (1859-1952) ha sido, durante varios decenios, el filósofo y pedagogo sobresaliente en Norteamérica. El pragmatismo se convierte en él en un general instrumentalismo. No se deduce ya del «como si» kantiano, ni se concibe como un apoyo de la religión, sino que es expresión de un relativismo al servicio de los intereses generales de la vida. Pero aun esto es mucho decir. Pues no sólo no existe para Dewey un *mundus intelligibilis* eterno, pero ni siquiera una verdad contraída a límites y circunstancias de tiempo, si por verdad relativa se entienden proposiciones que responden más o menos a determinado estado real de las cosas. Dewey substituye el concepto de verdad *(truth)* por el de inquisición (*inquiry*) y entiende por él una mezcla de pensamiento y de esfuerzo, un conato de orientarse, parte plegándose, parte interviniendo activa y modificadoramente en las situaciones de la vida, de forma que quede uno contento con la nueva situación creada. Como se ve, la verdad no es ya en absoluto asunto teorético, sino literalmente desnuda *praxis*; de modo muy parecido a como en el marxismo (cf. supra, p. 307).

Como ingeniosamente nota B. Russell, tropieza esta teoría de la verdad con serias dificultades si, con ella en la mano, queremos responder verídicamente a la simple pregunta de si he tomado yo café o té en el desayuno. Porque no basta que yo me acuerde de lo que en efecto he hecho esta mañana y a tenor de ello dé mi respuesta, sino que hay que rogar al preguntante un momento de espera, hasta que pueda yo hacer dos experimentos: 1.º, qué consecuencias se siguen eventualmente, caso de creer que he tomado café; *2.°*, cuáles, si creo que he tomado té. Después habrá aún que comparar las dos series de consecuencias posibles. Si una de ellas, por ejemplo la primera, me es más favorable, será verdad que he tomado café. Si no es más favorable, entonces no he

tomado café. Si ambas series se equilibran en la balanza, entonces no puedo decidir una cosa ni otra.

Se dirá que para lo del café o té del desayuno tiene razón B. Russell, y para las grandes cuestiones del acontecer mundano tiene razón Dewey. Responderíamos sí, pero sólo en aquel mundo al que se aplica lo de Tácito: «corrumpere et corrumpi saeculum vocatur» (Germ. 19, 9); pues, por ejemplo, quien sea en una guerra el agresor y deba ser condenado como tal, acostumbran en este mundo a decidirlo los vencedores. Aquí se toma, efectivamente, como verdad un obrar con arreglo a finalidades subjetivas. Pero en estas cosas hay también una verdad objetiva, aun cuando nadie la viera ni la expresara. Con esto queda al descubierto el fallo fundamental del pragmatismo e instrumentalismo, que es aún más grave que el carácter obscuro del concepto de utilidad, noción siempre vaga e indecisa. Lo más grave es que implica una renuncia a la objetividad para refugiarse en el reino del deseo y del querer.

El pragmatismo es la rebelión del sujeto contra el objeto, una forma moderna de la filosofía del poder y una expresión de la arrogancia del hombre frente a aquello que los griegos decían que es más que el hombre. Pero nótese bien: no es Nietzsche ni Fichte el culpable de que el concepto de verdad haya sido suplantado por un concepto de fuerza; fue Hume quien entregó la verdad al hombre al someterla a las leyes de la asociación y al poner la psicología en el lugar de la ontología. Entonces se decidió la suerte de una filosofía que aun hoy permite, de modo parecido al marxismo soviético y al instrumentalismo de los filósofos norteamericanos, proclamar una verdad «práctica» como si fuera la verdad.

METAFISICA INDUCTIVA

El hecho de que no pereciera del todo el pensamiento metafísico en el siglo XIX, a pesar del colapso del idealismo, de la supervaloración del ideal científico de las ciencias naturales y de la gran difusión del fenomenalismo y de sus formas, hay que atribuirlo, al mismo tiempo que a los neoaristotélicos y neoescolásticos, de que en seguida hablaremos, a los hombres de la metafísica inductiva, ante todo a Fechner y a Lotze. Estos filósofos se aplicaron de nuevo a aquella problemática tan desacreditada, y lo hicieron, siguiendo el espíritu del tiempo, a la sombra de una utilización a fondo de los conocimientos progresivos de las ciencias. La metafísica no había de ser, como pensara Lange, una poesía de conceptos *(Begriffsdichtung)* sino un saber bien fundado en las ciencias empíricas. De ahí la nueva *metafísica «inductiva»*.

Destacados investigadores del campo de las ciencias contribuyeron también a disipar muchas dificultades desde este punto de vista y despertaron la metafísica a nueva vida.

Los rasgos diferenciales de esta metafísica inductiva respecto de la antigua y medieval, son éstos principalmente: primero, una explotación más amplia de la experiencia, que abarca todo el ámbito de la investigación moderna; segundo, la valoración de esta misma experiencia positiva, que se convierte ahora en fuente de conocimientos y da la pauta, a diferencia del método primariamente especulativo y filosófico de la antigua; tercero, correspondientemente, la atribución de un carácter hipotético a los resultados, como anticipaciones aproximativas de la investigación empírica, mientras la antigua metafísica pretendió dar un saber cierto, apodíctico, trascendiendo la experiencia, mediante el recurso a un ser suprasensible, ultra-empírico, «anterior en cuanto a la naturaleza» *(natura prius* de Aristóteles), que se muestra luego en la experiencia, como el modelo en la copia y como la forma en lo formado.

Fechner

Vida, obras y bibliografía. Gustav Theodor Fechner (1810-87), durante varios años profesor de física en la Universidad de Leipzig, especialmente conocido como fundador de la psicofísica, de la psicología experimental en general y de la estética experimental, escribe ya muy temprano un *Büchlein vom Leben nach dem Tode* (Librito sobre la vida después de la muerte) 1836, otro *Ueber das Seelenleben der Pflanzen* (Sobre la vida anímica de las plantas) 1848 y habla en su *Zendavesta (1851)* sobre el cielo y el más allá. Los títulos de estos libros delatan ya su interés por la metafísica.

Metafísica inductiva. Fechner está impulsado por el deseo de encontrar una estructuración filosófica de la fe religiosa, que no sea una mera creación poética de conceptos, sino que pueda ser aceptada también por un científico sin tener que abdicar de su pensamiento crítico y de su conciencia científica. La metafísica de Fechner quiere ser una aprehensión cosmovisional de toda la realidad. Su mérito principal descansa en la creación de un nuevo método de investigación, a saber, el de la metafísica «inductiva». Debe ésta partir de la experiencia, pero para trascenderla después.

Concepto. No es un trascender la experiencia en sentido estricto, como el de la metafísica clásica, en la que, una vez conocida una estructura ideal dentro de la visión del mundo *sub specie aeterni*, podía decirse: así es y así será siempre. Desde Platón hasta Spinoza y Schelling se pensaba así y el mismo Kant entendió que todas las leyes físicas que pueden encontrarse en el curso de la experiencia, «se someten a superiores principios del entendimiento, aplicando éstos [principios] y aquéllas [leyes] sólo a determinados casos de la experiencia» (B 198). En Fechner, por el contrario, la trascendencia es sólo una anticipación del supuesto resultado de una experiencia aún no tenida, anticipación que se hace para no quedar a la mitad en el camino emprendido. En el fondo persiste una vinculación exclusiva a la experiencia con sólo una anticipación «práctica», a modo de hipótesis, de los resultados. Hay, pues, que reconocer un radical empirismo en el metafísico inductivo.

Método. Tres reglas establece Fechner para este método de metafísica inductiva. La primera propugna una deducción por analogía: si ciertos objetos concuerdan en determinados rasgos, puede creerse que también concuerdan en otros. Es sólo creencia lo que de ahí sacamos, pero si está fundada y no contradice a conocimientos científicos ciertos, puede alcanzar un alto grado de probabilidad. La segunda regla descansa en el principio de utilidad: si una opinión o creencia está científicamente fundada, puede ser aceptada con tanta más adhesión cuanto más placentera resulte para el hombre. La tercera regla, finalmente, dice: tanto mayor es la probabilidad que corresponde a una creencia cuanto más prolongadamente se ha mantenido en la historia, especialmente si crece en extensión con la ascensión de la cultura. Con este método en la mano se atrevió Fechner a formular una serie de postulados metafísicos. Tal, por ejemplo, lo que él llama «visión diurna».

Visión diurna. En una concepción científico-matemática y también kantiana del mundo, la naturaleza física, salvo el alma del hombre y de los brutos, resulta algo «obscuro» y «mudo». Fechner llama a esta concepción «visión nocturna». En oposición a ella, admite él que también el mundo exterior tiene sensaciones, percibe vitalmente la luz, los colores, los sonidos, de modo parecido al alma del hombre y del animal; pues si los movimientos físicos de ondas penetran en el cerebro con un contenido de sensación, podemos concluir por analogía que también van acompañados de tal fenómeno en otros seres. A ello se añade que la creencia de la visión diurna, según la cual la naturaleza está

llena de luz y resonancia, de sensación y de animación, es más placentera que la visión nocturna.

Animación universal. A base de estas y otras reflexiones similares, admite Fechner que también las plantas tienen alma, y aun la misma tierra y cada uno de los astros; más aún, el mundo entero. Y esta alma del mundo no es otra cosa que la divinidad. Nuestra alma, y en general toda vida animada, es parte de esta animación universal. Y por estar en ella incluidos, debemos admitir que nuestra alma es inmortal. Ya el hecho de que nuestras imágenes representativas perduren en nuestra alma, no puede menos de llevarnos a la convicción de que todo ese cúmulo de vivencias del hombre, que reunimos bajo el nombre de alma, no puede perderse en el alma del mundo. Y así como las imágenes representativas en nuestra propia alma entran en relación unas con otras y con las percepciones del sentido, así las almas de los difuntos que perviven en Dios como representaciones, han de entrar en relación unas con otras y con las almas de los que permanecen aún en esta vida.

Paralelismo. Pero este panpsiquismo no diluye el ser corpóreo de las cosas mundanas en un sentido monístico; Fechner lo entiende mas bien como un paralelismo psicofísico. Como en un mismo arco de circunferencia tenemos un lado interior y otro lado exterior, un lado cóncavo y otro lado convexo, y ambos nos aparecen como cosas distintas, siendo, no obstante, lo mismo, así el cuerpo y el alma en el hombre, el cuerpo y la animación universal en el cristal, en la tierra, en las estrellas y mundos, el cosmos y la divinidad, son sólo dos lados de una misma cosa. El paralelismo psicofísico permite a Fechner trabajar en la psicología con arreglo a los métodos de las ciencias naturales, que entonces pasaban por el modelo ideal de la ciencia, sin convertirse, por ello, en un materialista. El lado corpóreo es para él tan sólo un lado, una forma de apariencia, no el verdadero ser del alma.

Ética. En ética, Fechner es eudemonista. Nuestro querer tiende hacia la felicidad, es decir, la evitación del dolor y la obtención de placer, y será bueno, por tanto, todo lo que sea apropiado para fomentar la dicha en el mundo. Pero no hay que poner exclusivamente los ojos en el placer sensible, sino que hay que tener en cuenta juntamente el placer espiritual, la alegría que despierta lo bello, lo bueno y lo verdadero, y la dicha de sentirse uno con Dios. Fechner miró, como un servicio a Dios y como un deber ético, el procurar al mundo tanta felicidad cuanta sea posible y el ahorrarle tanto dolor cuanto sea posible. Detrás de esto está operante en él la fe general en una evolución del mundo desde lo imperfecto a lo perfecto, de una felicidad menor a una dicha y armonía cada vez mayor. Esta evolución la considera Fechner estrictamente necesaria, y a la par que este determinismo cósmico general subscribe también la tesis de un determinismo voluntario que quita la libertad en el hombre; cada cual obra necesariamente según su naturaleza exige. Tampoco Dios es libre en el sentido de un albedrío exento de toda ley, sino que es libre, porque sin violencia alguna extrínseca vive conforme a su propia naturaleza.

Lotze

Metafísica. También Lotze procede del campo de las ciencias naturales, lo mismo que su amigo Fechner, y como Helmholtz, Mach y Wundt; obtuvo primeramente una cátedra para medicina; y precisamente a través de una psicología vaciada en la metodología de las ciencias naturales, trae una nueva vida a la filosofía. Al igual que Fechner, tuvo arrestos, en un tiempo hostil a la metafísica, para ocuparse de ella, robando el viento de sus enemigos para sus propias velas, mediante una utilización de

los adelantos de la investigación científica. Lotze no se circunscribe a los trazados fronterizos impuestos por Kant, sino que vuelve a la antigua tradición prekantiana, particularmente a Leibniz. Posee, como éste, extensos conocimientos, se sitúa por encima de los partidos, recoge de todas partes lo verdadero en un sano eclecticismo, y sabe unirlo armónicamente.

Mecanicismo y teología. Ante todo comparte con Leibniz aquella concepción fundamental que acepta el mecanicismo del acontecer mundano, y ve en el nexo causal mecánico la explicación científica de los acontecimientos en general, pero sin caer en un mecanicismo exclusivista. El mecanicismo, lo mismo que en Leibniz, queda subordinado a un superior conjunto de sentido y de fin. Todas las fuerzas causales, en efecto, obran en cooperación con una causa universal, que en Lotze es un Dios espiritual y personal, superando en esto el panteísmo de Fechner. El conjunto mecánico no es para Lotze sino un instrumento de la divinidad para la realización de los fines del mundo, a saber, el bien.

En el artículo *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren* (1880) (publicado junto con el *System der Philosophie,* tomo I, Lógica), Lotze subscribe el pensamiento de Fichte y Hegel, según los cuales ‹ninguna teoría del mundo puede presentarse como verdad y ciencia, si no está en condición de explicar todas y cada una de las partes del curso mundano como consecuencias dependientes de un único principio universal». Pero, añade, uno y otro se excedieron al empeñarse en deducir de un absoluto todas las cosas como derivaciones de él. ‹Sólo un espíritu, así me parecía a mí, colocado en el centro del universo creado por él mismo, con conocimiento del último fin prescrito a su creación, podría hacer desfilar delante de sí todas las partes singulares con la sucesión mayestática de una evolución ininterrumpida.» Al hombre le queda sólo el camino inverso de una investigación regresiva, ‹que trata de descubrir y comprobar lo que puede ser conocido y reconocido como principio viviente en la edificación y curso del mundo». Es la vía de Leibniz y de Platón, que va regresivamente de lo fundado hasta el fundamento autosuficiente de todos los fundamentos.

Alma substancial. Con Leibniz se reafirma Lotze en la antigua concepción de la substancialidad del alma como «un ser capaz de acción». El «yo» no es, como en Kant, tan sólo un sujeto lógico, sino un principio activo; de lo contrario, sería ininteligible la unidad de nuestra conciencia, que no obstante compara y aúna diversas sensaciones; al comparar añade el alma algo nuevo a las sensaciones dadas, «el saber relacionante» - igualdad, semejanza, diversidad, más fuerte, más débil -, momentos todos que no son resultados de una fuerza mecánica, sino «representaciones de un orden superior». Este hecho habla también contra el materialismo.

Aparte la irreductibilidad de lo anímico y espiritual a la materia, es un testimonio contra el materialismo la unidad de la conciencia y su actuación específica, no mecánica, en la elaboración de la sensación. Hay que representarse el origen del alma como una acción del principio espiritual del mundo, excitado a la creación de aquélla al formarse un nuevo germen corpóreo. La inmortalidad del alma no la puede demostrar estrictamente la psicología científica; es sólo cuestión de fe, pero de fe bien fundada.

Interacción. A diferencia de Fechner, que sostenía el paralelismo psicofísico, admite de nuevo Lotze un mutuo influjo. Como ya le ocurrió a. Descartes, que después de separar radicalmente cuerpo y alma, se vio obligado a admitir una interacción, porque era un hecho que se imponía, también ahora concede Lotze que la conciencia nos notifica el influjo del cuerpo en el alma, por ejemplo, en la sensación, y el del alma en el cuerpo, por ejemplo, en la acción de la voluntad. La posibilidad de este hecho se ilumina al considerar que el abismo entre cuerpo y alma sólo existe en el fenómeno. En la realidad metafísica los átomos son inextensos, centros inmateriales de fuerzas de

naturaleza anímica, mónadas leibnizianas. No habría, además, que concebirlos como unidades sueltas sin conexión mutua, sino articuladas, a través de su radicación en Dios, en un grandioso conjunto espiritual pleno de sentido. La integración total no obstaría, sin embargo, para que cada alma particular poseyera su libertad, puesto que es una substancia, aunque no absoluta.

Libertad. Lotze es un adversario del determinismo universal del siglo XIX, nacido de un pensamiento mecanicista, que representa en este punto, no una postura científica comprobada con hechos, sino simplemente la filosofía de Spinoza y de Kant. También aquí, por encima de los tiempos, Lotze mantuvo su afinidad espiritual con Leibniz, que supo dejar a salvo la ley moral y la libertad, a pesar de valorar debidamente la explicación mecánica de la naturaleza, y a pesar de las *vérités de raison*, a las que finalmente todas las verdades de hecho, al menos a los ojos de Dios, se han de reducir.

Sólo desde el punto de vista de una psicología científica se mirarán los hechos psíquicos como causalmente determinados. Pero la moral es inconcebible sin la libertad y, por ello, ésta se ha de admitir, sobre todo si pensamos que muchísimas veces no podemos conocer causas determinantes de nuestros actos voluntarios, y, por el contrario, poseemos una conciencia expresa de la libertad. La inserción de la substancia del alma en el fondo espiritual originario del mundo, lleva naturalmente consigo cierta limitación de su causalidad y de su substancialidad. Esto nos explicará ciertas expresiones de sabor actualistico en la teoría.del alma del Lotze posterior, especialmente en la *Metafísica* de 1879. No es que abandone su primera teoría de la substancialidad, pero sí acentúa el carácter limitado y relativo, no absoluto, de esta realidad substancial del alma.

Influjos. Las ideas de Lotze han hallado gran resonancia, concretamente su concepción de la metafísica inductiva, y más en particular su teoría del alma; citemos los nombres de C. Stumpf, L. Busse, M. Wentscher, E. Becher, A. Wenzl. Pero, sobre todo, depende de él Brentano. También éste cultiva una psicología de corte científico, fecunda desde esta base la filosofía y avanza de nuevo hasta una metafísica teística. A través de Brentano los influjos de Lotze se prolongan hasta Husserl, influjos sobre todo de orden lógico.

Los valores. También ha impreso Lotze un fuerte impulso a la ética merced a su teoría de los valores. El pensamiento objetivista de Lotze le permite encontrar un acceso a las verdades y a los valores de la conciencia moral. Les compete a éstos un «valer» objetivo, que es independiente de la experiencia y pertenece a la posesión originaria de nuestro espiritu.

Lo mismo que las verdades eternas de las ideas - Lotze interpretó también las ideas platónicas como una validez objetiva—, igualmente los imperativos éticos, los valores necesitan determinantes empíricos externos para hacérsenos conscientes; pero no es la experiencia, ni la costumbre, ni la asociación lo que les da existencia. Son más bien contenidos de razón, y constituyen por ello una marca inconfundible que separa fundamentalmente al hombre del animal. Pero Lotze no sucumbe al peligro de transportar los valores a un espacio vacío de aire. Les pertenece esencialmente el ser vividos, y ser vividos placenteramente. Lotze valora positivamente los sentimientos. Se le despega el rigorismo de Kant. Comparte con Fechner la fe optimista en un acrecentamiento de la felicidad humana parejo con la progresiva marcha del mundo. Fin y meta de la historia no es la moralidad perfecta de la ética del deber de Kant, sino la belleza del mundo y la felicidad del hombre.

La concepción valórica de Lotze aún más que su metafísica, ha venido a encontrar una formulación madura en la filosofía de los valores de nuestro siglo. Es él uno de los que han abierto camino al actual concepto de valor.

E. von Hartmann

Viday obras: Eduard von Hartmann (1842-1906), primero oficial del ejército, luego salido de él por causa de enfermedad, vivió en Berlín como simple particular dedicado a sus estudios. Obras principales: *Philosophie des Unbewussten,* 1869, 1923. *Phünomenologie des sittlichen Bewusstseins,* 1879. *Zur Geschichte and Begründung des Pessimismus,* 1880; *Religionsphilosophíe,* 1881-82; *Geschichte der Metaphysik, 2* vol., 1899-1900. *System der Philosophie im Grundriss,* 8 vol., 1906-1909.

Podrá incluirse también en el grupo de la metafísica inductiva a E. Hartmann, que trata de apoyar los trazos especulativos de su filosofía, fundamentalmente inspirados en el idealismo alemán, Schelling, Hegel y Schopenhauer, en los hechos de las ciencias modernas de la naturaleza.

Hartmann define textualmente su sistema como «una síntesis de Hegel y de Schopenhauer, con neto predominio del primero, en cuya realización han servido de guía la teoría de los principios contenida en la filosofía positiva de Schelling y el concepto de inconsciente tomado del primer sistema del mismo Schelling. El monismo abstracto, que daría como resultado primero y provisional esta síntesis, cristaliza después, mediante la fusión con un individualismo de tipo leibniziano y con el realismo de las modernas ciencias naturales, en un monismo concreto, que tiene como fase previa superada el pluralismo real-fenoménico. El sistema que finalmente resulta de la suma de estos elementos es una construcción filosófica levantada sobre base empírica, donde se utiliza el método inductivo de las modernas ciencias de la naturaleza y de la historia».

No hay que confundir el inconsciente de Hartmann con el inconsciente de la psicología general o del psicoanálisis. Es una nueva versión del absoluto cósmico, del espíritu universal, de la substancia. Sus atributos son la voluntad infinita y la representación infinita. La voluntad es impulso irracional. La representación, o el intelecto (lo lógico), es idea sin fuerza. Estos dos pensamientos han sido recogidos luego por Scheler. Antes del comienzo del mundo ambos atributos estaban en feliz armonía. Pero, sin saber cómo ni por qué, irrumpió de pronto la voluntad en la existencia espacio-temporal. Esto significa la infelicidad. Con ello comienza también la tarea de la salvación. Esta salvación consiste substancialmente en una condensación o potenciación de lo lógico en la conciencia.

Uno de los principales conocimientos que cristalizan en la conciencia es la idea de que en este mundo el dolor sobrepuja con mucho al placer y que, por tanto, es mejor el no ser que el ser. Cuando la mayor parte de los individuos hayan alcanzado este convencimiento, el absoluto se habrá emancipado nuevamente de la voluntad de existir, y el mundo será eliminado. De esta manera la ética encuentra su propia tarea en liberar al absoluto de la voluntad de existir mediante el acrecentamiento de la inteligencia y del saber y el impulso progresivo de la cultura. La religión futura del mundo será una mezcla de budismo y cristianismo. Del budismo procede el anhelo de la nada; del cristianismo, una idea de progreso que encumbra al hombre hasta el ser divino. Ambas vías desembocan en el mismo fin, liberar al hombre de la existencia.

NEOARISTOTELISMO Y NEOSCOLÁSTICA

Al margen de la metafísica inductiva halló eco e interés la metafísica en una serie de pensadores, que conscientemente enlazan con la antigüedad y con el medievo. Es expresamente metafísica clásica lo que cultivan sin rebozo; metafísica con la teoría del ser en cuanto ser, que es siempre, al mismo tiempo, teoría del espíritu, si bien muchas

veces no aparece esto ostensiblemente. Estos hombres se interesan por lo eternamente verdadero, por lo que es *philosophias perennis*.

Tal actitud no ha tenido nunca, es verdad, gran popularidad entre los alemanes. Allí lo ordinario es que un filósofo que se precie de serlo comience *ab ovo,* y se ponga como un pequeño dios a fabricar un mundo de nueva planta. Se quiere lo nuevo y la originalidad a todo precio, y se prefiere incluso una acusada individualidad, aun enfermiza, a una filosofía realista que tiene arrestos para un servicio pacífico y sobrio en la transmisión de un acervo doctrinal universal consagrado por los siglos y del que en realidad todos se nutren, aun aquellos que se tienen por demiurgos. Hubo siempre honrosas excepciones. De Lotze ha escrito E. Becher: «Le pareció imposible, después de tantos siglos de trabajo filosófico, producir ideas enteramente nuevas. Su anhelo de originalidad personal lo subordinó siempre a la verdad total, verdad que estuvo dispuesto a abrazar dondequiera que se hallara.» Otra excepción fue Trendelenburg con su aristotelismo.

Trendeleniburg

Adolf Trendelenburg (1842-72), profesor en Berlín, es uno de los más brillantes ejemplos de filosofía científica, que se vale del aparato de la investigación histórico-filológica para penetrar en los trasfondos de los conceptos hasta su más íntimo y verdadero sentido, de modo que su trabajo histórico es ya una elucidación sistemática y crítica de los mismos conceptos. Su vista se aguza así para distinguir lo accesorio de lo substancial; lo transitorio, de lo permanente. Trendelenburg tiene, para lo eternamente verdadero, la potencia visiva de los grandes artistas para lo eternamente bello. Por ello advirtió cómo, detrás de todas las innovaciones posibles, reaparecen siempre los imperecederos valores de la filosofía platónico-aristotélica. En la introducción a sus *Logische Untersuchungen (1840)* asienta el principio de que no es preciso que cada pensador comience siempre de nuevo y trate de inventar una filosofía enteramente inédita; la filosofía, en sus líneas fundamentales, está ya encontrada «en la concepción orgánica del mundo fundada por Platón y Aristóteles, desarrollada a partir de ellos y capaz aún de ulterior desarrollo y perfeccionamiento, que se conseguirá investigando más profundamente los conceptos fundamentales y los conceptos particulares, y mediante un fecundo intercambio con las ciencias empíricas».

El concepto central de la filosofía de Trendelenburg lo constituye la idea del fin. Su postura en este punto es genuinamente aristotélica. De ahí resulta, de lleno dentro del espíritu griego, su peculiar teoría de las ideas, su visión orgánica y teológica del ser, sobre la base de una síntesis ideal-realista de Platón y Aristóteles, síntesis que comprendió ya Trendelenburg, adelantándose a las investigaciones históricas de nuestro tiempo, y, por último, su concepción de un espíritu divino universal.

A tenor de esto, en el mismo marco antiguo, se configura la ética y la filosofía del derecho. Trendelenburg pertenece a los teóricos del derecho natural al estilo de Heraclito y san Agustín. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (El derecho natural en la base de la ética) reza el título de uno de sus más celebrados escritos. Con ello se convierte Trendelenburg en uno de los primeros representantes de la antigua cultura cristiana de occidente. En un tiempo bastante superficial por lo demás, en el que tantos se dejaron deslumbrar por el engañoso brillo de una efímera actualidad, señaló las raíces de nuestra fuerza.

Los más significados entre sus discípulos fueron *Franz Brentano, J. von Hertling, O. Willmann, G. Teichmüller, y Rudolf Eucken.*

Neoscolástica

Los nombres de Willmann y Hertling nos llevan al otro campo en que se cultiva igualmente la metafísica clásica, a la llamada neoscolástica. Con el nombre genérico de neoscolástica se suele designar hoy la filosofía de la Iglesia, si bien la denominación no es exacta, puesto que entran en cuenta nombres de representantes de una «filosofía cristiana», que no se sienten escolásticos. Desde fuera se mira frecuentemente la neoscolástica como una simple actualización de la filosofía de santo Tomás, pensando en la encíclica *Aeterni Patris* (1879), en la que León XIII habría convertido los principios, métodos y tesis tomistas en la filosofía oficial de la Iglesia; por lo que estos extraños, no pocas veces, traducen simplemente neoscolástica por neotomismo. La Iglesia desea, en efecto, que la *philosoplúa rationalis,* que se enseña en los centros eclesiásticos, sea dada «ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia»; tal es la prescripción actual del derecho canónico (can. 1366, § 2). Acostumbrados a órdenes castrenses inflexibles y uniformes, no aprecian muchos hoy la fina síntesis de autoridad y libertad que ha sido y es connatural a esta vieja institución cultural que es la Iglesia ecuménica. De hecho presenta la neoscolástica una mayor amplitud espiritual que, por ejemplo, el neokantismo. Lo muestra así su historia y también su presente.

Los comienzos. Los comienzos de la neoscolástica hay que ponerlos en el segundo tercio del siglo XIX. Fue una reacción contra los efectos de una filosofía precedente, que despertaron recelos del lado del pensamiento religioso.

Una reacción. Provino esta reacción, parte del temor de un deslizamiento hacia el panteísmo, parte de teorías dudosas sobre las relaciones entre la fe y la ciencia, parte de un cierto subjetivismo.

El peligro del panteísmo se vio en el ontologismo, tal como lo representaron en Italia *V. Gioberti* († 1852) y *A. Rosmini* († 1855), y en Francia *A. Gratry* († 1872); las dudosas explicaciones de la relación entre fe y razón en el tradicionalismo y fideismo de los Bonald, Lamennais y otros en Francia, y de los Baader y Deutinger en Alemania (cf. supra, p. 249). Ambos peligros venían a reunirse en el idealismo alemán de Hegel y Schelling, donde el absoluto, según se verá, se transfunde en lo temporal e, inversamente, el saber filosófico se adueña de lo sobrenatural y de los misterios hasta diluirse éstos en una racionalidad humana. Influido por ello, *A. Günther* (†1863) trató la doctrina de la Trinidad según métodos hegelianos. Encontró la tríada hegeliana en toda criatura y concibió la Trinidad en el sentido del ritmo triádico, a saber, como sujeto, objeto y unidad de ambos.

Ya antes *G. Hermes* († 1831), inspirándose en Descartes, Kant, Fichte y Fries, había desarrollado un concepto subjetivista de la verdad, que puso como fundamento a su teología. También a *Johann Kuhn* († 1876), uno de los hombres más destacados de la escuela de Tubinga, se le acusó de subjetivismo por su teoría del conocimiento inmediato de Dios.

Los fundadores. Para conquistar de nuevo un terreno firme, resonó de muchos lados y en muchos países, casi al mismo tiempo, la consigna: ¡Vuelta a los clásicos de la escolástica! En España, *Jaime Balmes* († 1848) contribuyó a este movimiento, y, después de él, el cardenal *Z. González* († 1895). En Italia se entregaron a la misma tarea restauradora *M. Liberatore* († 1892), *L. Taparelli* († 1862), *G. Sanseverino* († 1865), *T. M. Zigliara* († 1893) y otros; en Francia, *Domet de Vorges* († 1910); en Austria, *K. Werner* († 1888). En Alemania fueron *F. J. Clemens* († 1862), *C. v. Schäzler* († 1880), *J. Kleutgen* (1811-83), *A. Stöckl* (1823-95) *y K. Gutberlet* (1837-1928).

Las pérdidas. Al principio la polémica ocupó el primer plano, y hay que reconocer que se extremó un poco la dureza al rebatir a pensadores como Baader, Günther, Hermes, Deutinger, J. Kuhn y sus intentos de llegar a un entendimiento positivo con la filosofía contemporánea. Fueron, sin duda, sofocados gérmenes valiosos de legítima evolución, tales como se daban, por ejemplo, en la escuela de Tubinga, concretamente en Staudenmaier y en su concepción cristiana de las ideas, que lograba una síntesis profunda y vital de Platón, san Agustín, Malebranche y Leibniz.

En general, como nota característica de la escuela católica de Tubinga, la síntesis por ella buscada entre el propio patrimonio cultural, tomado del idealismo alemán, y el espiritualismo cristiano, representaba una auténtica vida con propias raíces y con posibilidades abiertas a ulterior desenvolvimiento y perfección. Parecidamente sirvió de rémora la neoscolástica para las irradiaciones de Deutinger y Sailer. Hay que decir que las nuevas fuerzas, que arrollaron a los hombres de la renovación católica, estuvieron por debajo de éstos en potencia espiritual. Es del caso preguntarse si no se derribó demasiado.

Las ganancias. Mirado desde un punto de vista más amplio, habrá que reconocer, no obstante, que frente a la inseguridad filosófica, en que se asían los espíritus ya a esto, ya a aquello, no fue sólo una exigencia de prudencia previsora el trazar una gran línea de conducta; fue también algo plenamente acomodado al espíritu y a la dignidad de una institución cultural de casi dos milenios el replegarse a su propia alma; fue, diríamos, una solución elemental y obvia. Con más derecho que del neokantismo o del neohegelismo se podría hablar aquí de la vuelta a una gran herencia. Si al principio se cultivó casi exclusivamente una dialéctica demasiado esquematizada, se señalaron pronto dos grandes centros de rápido florecimiento neoscolástico: el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, fundación del después Cardenal *Désiré Mercier* (1851-1926), y el Centro de Estudios de los PP. Franciscanos de Quaracchi, cerca de Florencia, que hicieron concebir esperanzas de fecundos desarrollos. Y con ello apuntan ya también las dos primeras diferenciaciones. Mercier y su Instituto cultivan el tomismo; los Padres de Quaracchi, en cambio, editan las obras de san Buenaventura y de otros clásicos de la escuela franciscana, con lo que cobra de nuevo relieve y eficiencia la vieja dirección agustiniana, como la tuvo a todo lo largo de la edad media. Y, al igual que entonces, también ahora se acreditan los estudios realizados en dicha escuela por su alto nivel científico.

La fase histórica. Como fase inmediata en la historia de la neoscolástica se produce una vuelta fructuosa hacia los estudios filosóficos e histórico-doctrinales en el ámbito de la filosofía medieval. Se intenta lograr una inteligencia más profunda de la escolástica en su desarrollo histórico. Y así aparecieron, para citar sólo dos entre las muchas series de publicaciones, en Alemania los «Beitráge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», y en Francia los «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen áge». Hombres como Denifie, De Wulf, Ehrle, Hertling, Baeumker, Mandonnet, Longpré, Grabmann, Gilson, Pelster, Pelser, J. Leclercq, Ph. Delhaye, J. Koch, F. Stegmüller, T. Barth, nos han permitido ver con nueva luz el medievo, que nos resulta ya menos obscuro que en las historias del siglo XIX.

Pero se quiso ahondar más aún y se pasó a estudiar, a través de la filosofía medieval, también la filosofía de la antigüedad, especialmente, en el aspecto de supervivencia en el cristianismo. Justamente los más significados de estos historiadores neoscolásticos han reelaborado, en excelentes investigaciones y estudios, la vieja síntesis de helenismo y cristianismo, atentos siempre a iluminar la problemática

filosófica de la edad moderna y contemporánea; así, por ejemplo, Hertling, Willmann, Baeumker, Dyroff, Geyser, M. Wittmann, H. Meyer, etc.

Philosophia perennis. Se vuelve otra vez a aquella *philosophia perennis,* tal como lució para san Agustín, santo Tomás, Erasmo, Melanchton, Leibniz, Trendelenburg. Se busca lo permanente en el pensamiento occidental y se descubre en la filosofía platónico-aristotélica por un lado, y en el patrimonio doctrinal del cristianismo, por otro. Se intenta, finalmente, iluminar desde esta base la situación del hombre de hoy en la problemática acuciante de sí mismo y del mundo. No se va a la historia para quedarse en lo histórico, en un alejandrismo de museo, sino que se pretende, mediante un constante y serio enfrentamiento con las principales posiciones filosóficas del pasado, dar una respuesta sistemática y objetiva a las interrogaciones del hombre que filosofa.

Los hombres. Representante típico de esta tendencia es *Georg von Hertling (1843-1919).* Escribe trabajos genético-históricos sobre Aristóteles, san Agustín, san Alberto Magno, Descartes, Locke, y toma posición frente a la problemática filosófica de su tiempo; en lo metafísico, en su obra *liber die Grenzen der mechanischen Naturerklürung* (Sobre los límites de una explicación mecanicista de la naturaleza) 1875 y en sus *Vorlesungen liber Metpphysik* (Lecciones sobre metafísica), editado en 1922 por M. Meier; en lo ético, jurídico y político, en el pequeño tratado clásico *Recht, Staat and Gesellschaft* (Derecho, Estado y sociedad) 1906. Hertling hizo armas contra el materialismo del siglo XIX en posiciones de vanguardia. Fue al mismo tiempo uno de los filósofos que tuvieron la fortuna de poder informar activamente la vida pública con sus ideas. Lo mismo habrá que decir de O. Willmann (1839-1920), injustificadamente poco conocido, cuya grandiosa historia del idealismo no es una mera presentación histórica, sino, tanto y más, un tratado filosófico del tema de ancha base doctrinal. En contacto con los grandes pensadores de la filosofía occidental, supera la estrechez de una «sistemática» que se cerrara en un ángulo de visión y se hiciera pasar por la filosofía.

Tampoco Clemens Baeumker (1853-1924) es un mero historiador de la filosofía. Es verdad que la sola investigación de la filosofía histórica es ya para él un valor. «Pero por encima de ella», como ha dicho E. Becher en una bella y certera caracterización de Baeumker, «tiene esa investigación la otra misión importante de servir a la filosofía misma, reconquistando y guardando de nuevo en su pureza infalsificada el patrimonio espiritual conquistado por los grandes maestros, y aguzando al mismo tiempo nuestra vista para detectar lo históricamente condicionado y objetivamente inadecuado, que inevitablemente se ha adherido aun a las más excelsas creaciones del espíritu humano».

Parecidamente ocurre en *Adolf Dyroff* (1866-1943), que comienza también con un estudio de la historia de la filosofía antigua en sus fases decisivas, para después dar las respuestas a las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento, de la metafísica, de la ética y estética; respuestas que contienen lo mejor y lo más permanente del esfuerzo espiritual realizado por el hombre desde la antigüedad hasta nuestros días.

Lo mismo podría decirse de *Josef Geyser* (1869-1948); es significativo y justo el título de *Philosophia perennis* dado a la colección de estudios dedicados a sus 60 años, cuyos dos tomos (1930), redactados por eruditos de todo el mundo, son un espécimen impresionante de la intensidad y variedad de dicha filosofía.

El editor de este volumen-homenaje, *F. J. von Rintelen,* ha destacado en sus obras propias la continuidad y profundidad de este espíritu de nuestra cultura, concretada en tres punto decisivos. Existen, según él, «verdades fundamentales del pensamiento europeo» que se perennizan a través de todos los siglos; en primer lugar la idea de bien, de valor, que Rintelen hace remontarse hasta Platón con su idea como «valor en sí

mismo». Existe el absoluto, que se manifiesta precisamente en el valor, y que, por contraste, hace recortarse con trazos chocantes como «filosofía de la finitud» toda la que olvida o ignora aquel absoluto, en especial, la filosofía existencial. Existe el «rango del espíritu», apreciable en el idealismo alemán, pero sobre todo en Goethe que, para usar un término de Aristóteles, es la realidad de la vida.

En *J. Maritaín, H. Meyer, E. Gilson, A. Dempf,* hay una vasta obra literaria que abarca toda la historia de la filosofía, pero que gira siempre en torno de lo eternamente verdadero que constituye el alma de todo conjunto. Típica, por ejemplo, en A. Dempf, en su *Selbstkritik der Philosoplúe* (Autocrítica de la filosofía) y en otras obras, la unión de antropología filosófica, sociología e historia de la filosofía comparada, con la que inicia un camino nuevo y lleno de promesas en orden a purificar la razón de los condicionamientos temporales y abrirle la posibilidad de una consideración del mundo *sub specie aeternitatis.*

El patrimonio doctrinal. Hay en estos pensadores cierto fondo común de doctrinas filosóficas que, por encima de las diversidades de detalle, les une a todos. Son estas: que se da una verdad en general y que se dan verdades inmutables y eternas; que el conocimiento humano está en función del *modus cognoscentis,* pero no se convierte por ello en una pura y relativa subjetividad; que el ser mismo es cognoscible y tiene carácter objetivo; que el análisis de ese ser nos permite establecer las distinciones entre ser creado y ser increado, substancia y accidente, esencia y existencia, acto y potencia, ejemplar y copia, estratos de ser corpóreo, viviente, anímico y espiritual; que el alma del hombre es inmaterial, substancial e inmortal; que, por esto, el hombre se distingue esencialmente del animal; que la moralidad, el derecho y el Estado se rigen según normas eternas; que la primera causa de todo ser, de toda esencia y valor, es el Dios trascendente.

En la manera particular de presentar y desarrollar estas tesis comunes hay una gran variedad, como aparece en las controversias clásicas; v. g., en el formular la distinción entre el ser increado y creado *(ens a se y ens ab alio,* ejemplar y copia, composición acto-potencial y participación), en las relaciones entre la causalidad divina y la libertad humana (tomismo y molinismo), en el conocimiento intelectual (abstracción o intuición), en las universales *(ante o post res),* en la valoración de las potencias del alma (intelectualismo, voluntarismo), en la fundamentación de la ética (ética teónoma o ética teleológica o ética de los valores).

Quien no conoce la *philosophia perennis* o quiere hacerla tema de competencia interesada, se sentirá tentado de tomar el patrimonio antes descrito como un acervo doctrinal concluso, que no hay sino cogerlo tal cual y meterlo en casa como tesoro poseído. Cuando, en realidad, lo que hay allí son ideas de una abierta fecundidad, que esperan una interpretación y aplicación. Cada cual habrá de tomar sobre sí la responsabilidad de esa tarea, con análisis crítico, examen de fundamentos y exploración de aplicaciones, sin esperarlo todo de una tradición o de una autoridad dogmática. La tradición da aquí el tema de fondo, lo demás lo ha de dar cada uno. Y puede bien suceder que, dentro de la filosofía perenne, haya caminos varios, tan diferentes entre sí como sistemas completos de filosofía. Los conceptos de Dios, de causa y, principalmente, de realidad, pueden ser entendidos de manera muy diferente. Bien será mirarlo todo aquí más como una tarea que como una posesión.

Sin embargo, la postura fundamental está siempre sostenida, de algún modo, por el espíritu de la filosofía plátónico-aristotélica, por su metafísica de las esencias, formas e ideas; aquella metafísica que toma en serio la verdad fundamental de que el *ens metaphysicum* es el *ens intelligibile, y* que como tal es un *natura prius* respecto de la realidad sensible y empírica; aquella metafísica que tiene la persuasión de que, en el

plano histórico, el *mundus intelligibilis* de Platón constituye el alma de la metafísica aristotélica, ya en el mismo Aristóteles, y luego en la siguiente evolución histórica. Ha habido ya en esta historia muchas ocasiones de subrayar que Platón y Aristóteles está más cerca uno de otro de lo que se pensó en el siglo XIX; que Platón fue mal entendido, por culpa de Aristóteles y de lo que se atribuyó a Platón en el medievo. A la suma de elementos comunes llamamos aquí filosofía platónico-aristotélica. Ha de tenerse esto siempre muy en cuenta; porque sólo esta filosofía platónico-aristotélica alienta en el fondo de la *philosophia perennis,* y no un aristotelismo modernizado, que más es empirismo inglés que filosofía griega de la Academia o del Liceo, o patrística o escolástica del siglo XIII. Porque hay ciertas explicaciones neoscolásticas del conocimiento que en las palabras y en la intención de sus autores son aristotélicas, pero en cuanto a la cosa rozan por lo menos el sensismo. Ya en 1913 J. Maréchal habló de un empirismo disimulado».

Philosophia perennis y edad moderna. Cuando se penetra en el verdero espíritu de la filosofía platónico-aristotélica, se advierte que ese espíritu se perenniza, más aún, se encuentra en la misma filosofía moderna, más concretamente allí donde se filosofa por la vía «racionalística», mejor dicho, donde se cultiva una filosofía del espíritu. La herencia de la antigüedad está allí, en efecto, velada de muchas maneras y muchas veces desfigurada hasta no podérsela reconocer; pero el *mundus intelligibilis,* como principio informador de lo sensible, lo eterno como fundamento o fin de lo temporal, puede reconocerse sin gran dificultad en ese pensamiento moderno, desde Descartes, pasando por Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Schelling, Hegel, hasta Fechner y Lotze. En todos ellos, diremos con Hegel, penetra el pensamiento a través de la corteza exterior, para encontrar el pulso del «logos», y percibir después su latido aun en las formaciones externas. Solamente Hume y su descendencia espiritual desentonan del conjunto.

De aquí nuestro derecho a hablar, como hacemos constantemente, de una continuidad de la metafísica occidental. En todos aquellos filósofos podríamos saludar testimonios claros de la *philosophia perennis.* En el fondo, filosofía perenne no quiere decir otra cosa que un filosofar genuino. Es, con todo, un hecho que sólo los filósofos cristianos se profesan hoy declarados seguidores de esa *philosophia perennis.* La explicación está en en que ellos acentúan con más fuerza la substancia de fondo común y perenne que las variantes diferenciales, que por lo demás cada pensador admite y acaso son lo que más hieren la vista. Ello da pie a las peculiaridades de actualidad transitoria. Que, por su carácter temporal, surgen de momento y luego se hunden en el torrente del todo, que las arrebata como una ola o como salpicadura. Debe quedar claro que otros y otros surgirán, a su vez, del seno del todo, no del todo hegeliano que remite lo verdadero ad *kalendas graecas*, sino del perenne «logos», puesto por Platón en el corazón de su filosofía, y nunca olvidado desde entonces; toda la filosofía europea, dice Whitehead, consiste en notas puestas al pie de página a Platón. Y desde este supuesto habrá que conducir la discusión filosófica, aun con aquellos que no se profesan expresamente cristianos.

Especialmente dondequiera que haya algo viviente del idealismo alemán, debería ser posible un diálogo fecundo, pues el tema de fondo es ahí más poderoso que las variaciones ensayadas sobre él. Hasta el final de su vida se mantuvo firme Adolf Dyroff en la convicción de que no deberían perderse los tesoros que ofrece esta filosofía para reforzar y enriquecer una concepción católica del mundo. Reacciona contra una condenación precipitada y se pregunta: « ¿No sería bueno seguir el ejemplo de Deutinger y Teichmüller y salvar el idealismo alemán?» Pero acaso no sea preciso salvarle, sino sólo interpretarlo mejor. Nosotros, en este libro, nos hemos esforzado en mostrar cómo hay que interpretarlo.

Maréchal y su estela. J. Maréchal ha dicho en su testamento filosófico que un estudio a fondo de santo Tomás es el mejor camino para una mejor comprensión de la filosofía moderna. También él tiene por indispensable un diálogo crítico con la época moderna, diálogo positivo, no refutación. Su gran obra *Le point de départ de la Métaphysique (1922 ss)* intenta enfocar el fenomenalismo de Kant, que según él es lo más importante de Kant, partiendo de santo Tomás y de una interpretación nueva de la doctrina tomista del conocimiento. Podría denominarse dinamismo gnoseológico. El espíritu humano, en contacto directo con el absoluto, despliega una espontaneidad cognoscitiva, en que se hace a sí mismo consciente de los principios esenciales. La metafísica es saber del absoluto en la medida en que traduce inmediatamente la situación originaria del hombre de estar ya absorbido por el absoluto. Esto se ha mostrado estimulante, a pesar de algunas oposiciones, y desde entonces se puede hablar de un nuevo estadio en el desarrollo de la filosofía cristiana, es decir, de una fase de diálogo crítico y constructivo con la filosofía moderna. El diálogo fue, sobre todo, con Kant, Hegel y Heidegger.

Elaboración progresiva. Al mismo tiempo se intentaba prolongar y completar a santo Tomás, lo que no se conseguía satisfactoriamente aún, en Maréchal ni en otros. Por una parte, se saltó demasiado pronto de la línea histórica y se cayó en conceptos del día que no eran precisamente los de santo Tomás. Por otra, no era fácil sustraerse al potente influjo de Kant, Hegel y Heidegger. Con ello, no obstante la voluntad de diálogo crítico, se pagó demasiado tributo de dependencia al «adversario», al menos en el lenguaje y en la conceptualización de los problemas. Parecía una vez más que el enemigo ponía las leyes del encuentro. No pocas veces ocurría, en efecto, no saber uno si estaba ante santo Tomás, o más bien ante Hegel, Kant o Heidegger. Confusión quizás inevitable.

La nueva tarea. De nuevo subrayamos la necesidad de ir al verdadero santo Tomás, el de la historia, no el de esta o aquella escuela; en todas sus posibilidades aún abiertas. Habría también que ir más allá de los filósofos actuales, calando en sus últimas premisas históricas y doctrinales, sin la presión de las circunstancias. Esto no se alcanza con discusiones dialécticas, ni menos con literatura, sino a través de una paciente crítica histórica, ahondando en los orígenes y dependencias. Desde los comienzos del pensamiento moderno vienen operando muchas falsas comprensiones de la antigüedad. Hemos tenido ocasión e interés en notarlas a lo largo de nuestra obra, y concretamente en Kant (cf. supra, p. 180s y 202s). Sólo cuando se haya hecho esta dilucidación de los hechos, se podrá llevar a cabo aquella ulterior elaboración, que sea efectiva continuación y prolongación de una problemática, y no una mera mezcla de datos recibidos de acá y allá. Entonces tendríamos un filosofar sin prejuicios, trabajando sobre las fuentes, lo mismo sobre santo Tomás que sobre Kant, Hegel y Heidegger.

No nos agrada el nombre de neoscolástica para esta filosofía. Mejor le caería, por su más ancha base, el de filosofía cristiana, aunque también esta denominación se presta a confusiones.

Filosofía cristiana actual. En la filosofía contemporánea ocupa la filosofía católica un puesto destacado y de renombre mundial (es ella de facto la filosofía cristiana, pues el protestantismo no ha producido ninguna filosofía propia). Posee prestigiosos centros en Roma, Milán, Quaracchi (Colegio Franciscano), París (Institut Catholique), Lovaina (Instituí Supérieur de Philosophie), Nimega, Friburgo de Suiza, Innsbruck, PullachMunich, Washington, South-Bend (Notre Dame, U.S.A.), St. Louis, Toronto (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), Ottawa, Madrid (Instituto Luis Vives). Sólo el «Bulletin Thomiste», órgano bibliográfico tomista, reseña anualmente alrededor de

500 publicaciones nuevas. Sus representantes cultivan todos los campos de la problemática filosófica. Mencionemos en la psicología a *J. Geyser, J. Fróbes, J. Lindworsky, A. Gemelli, V. Rüfner;* en la lógica y epistemología, a *D. Mercier, J. Geyser, J. Maritoin, C. Nink, J. de Vries, G. Siewerth, F. van Steenberghen, E. Stein, J. M. Bocheñski, L. Gabriel, G. Sóhngen, W. Brugger, B. Lakebrink;* en la metafísica y ontología, a *D. Mercier, J. Geyser, L. Baur, C. Nink, J. Maréchal, P. Descoqs, J. Hellín, D. Feuling, J. B. Lotz, L. De Raeymaecker, H. Meyer, E. Coreth, J. Mdller, R. O. Messner, R. Berlinger, H. E. Hengstenberg;* en la teología natural, a *R. Garrigou-Lagra-nge, P. Descoqs, J. Hellín, C. Nink;* en la filosofía de la religión, a *W. Schmidt, G. Wunderle, J. Hesseu, E. Przywara, B. Rosenmóller, J. Geyser, J. Engert, J. Hasenfuss, A. Brunner, A. Dempf, R. Guardini, J.-A. Cuttat;* en la estética, a *A. Dyroff, M. De Wulf, J. Maritain, H. Lützeler, H. Kuhn;* en la filosofía natural, a *J. Schwertschlager, A. Mitterer, V. Rüfner, G. Siegmund, F. Dessauer, H. Dolch, H. ConradMartius;* en la ética, filosofía de la cultura y filosofía jurídica y política, a *V. Cathrein. J. Mausbach, M. Wittmann, D. von Hildebrand, Th. Steinbilchel, J. Pieper, A. Dempf, H. Rommen, J. Hommes, J. Messner, H. E. . Hengstenberg, O. Most, M. Redíng;* en la historia de la filosofía, a *C. Baeumker, M. Grabmánn, M. Wittmann, H. Meyer, E. Gilson, A. D. Sertillanges, A. Dempf, J. Hessen, Ph. Bdhner, J. Koch, P. Wilpert, E. W. Platzeek.*

A la mayoría de estos hombres no les cuadra exactamente la denominación de neoscolásticos, pues desarrollan sus propios métodos y el enfrentamiento con los problemas filosóficos del momento presente alcanza tan ancho espacio en su producción, que no están menos en la edad y filosofía modernas que cualquiera otro.

Típica muestra de este estado de cosas es la postura de la filosofía cristiana con respecto a las modernas ciencias naturales. En esta materia F. Dessauer, uno de los primeros en problematizar la técnica y en aportar a ella perspectivas éticas, ha criticado repetidas veces el método escolástico. Aun reconociendo sus bases positivas, aceptación de la realidad, de su sentido y de su fundamento último.

Del mismo modo trabajan con métodos científicos modernos, fieles a la realidad dada, H. Conrad-Martius, A. Wenzl, R. Schubert-Soldern, B. F. von Brandenstein. Por motivos distintos, se aparta en todo su pensar de la neoscolástica el impulsivo J. Hessen. También P. Wust sigue un camino enteramente moderno. Y menos aún se puede hablar de neoscolástica cuando se habla de un círculo de filósofos cristianos influidos más o menos por Heidegger. Entre ellos *J.* B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth, B. Welte, H. Krings.

Sería del caso precisar aquí hasta dónde llega ese influjo, si va más allá de un modo de hablar hecho frecuente hoy. Siempre hubo en el pensar cristiano una cierta adaptación al espíritu del tiempo. A pesar de que uno creería que el dogma iba a fijar el pensamiento cristiano en una inmovilidad histórica, las corrientes de los tiempos han dejado siempre en él una fuerte huella. No hablemos de los árabes, judíos y aristotélicos en la edad media. Incluso Descartes fue acogido y asimilado con relativa rapidez, en especial por los jesuitas. Mucho más, después, Leibniz y Wolff. También Kant tuvo sus seguidores. Pero de un modo muy notable, cuando en el siglo pasado, por obra, sobre todo, de los ingleses, se puso de moda el realismo, el pensador cristiano se habituó a pensar realísticamente. Santo Tomás fue interpretado conforme al realismo crítico. Después se cooperó de grado con la metafísica inductiva y más tarde con Scheler y con la axiología fenomenológica.

Así pues, todo está en saber bien a dónde se va, por encima de unos modos de hablar que van y vienen con el tiempo. No bastará proponerse honradamente continuar a santo Tomás, a nivel del pensar actual, pues esto mismo se lo propusieron otros antes, y

con poco éxito. Se cierne el peligro de que a través de un lenguaje y de una problemática nueva, no sólo se liquide un pensar escolástico, sino el de la filosofía perenne. Ahondar en la historia, por las dos vertientes, lo antiguo y lo nuevo, y en los principios fundamentales del pensar que se hizo cristiano, será la garantía de que lo nuevo edifique sobre lo antiguo, continúe y perfeccione sin destruir.

II

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XX

Está muy en uso señalar, como nota característica de la filosofía del siglo XX, una triple, vuelta al objeto, al ser y a la existencia. Ciertamente ese deseo de objetividad y de realidad concreta es el tono que percibimos más acusadamente al auscultar el pensamiento actual. Pero esto no es mucho decir. Esos temas, por una parte, pueden ser elaborados de muy distintas maneras, y por otra, hay muchas más cosas vivientes en el espíritu del momento.

Para tener una visión de conjunto del pensamiento filosófico actual, lo dividiremos en las siguientes secciones: filosofía de la vida, fenomenología, ontología y metafísica, filosofía de la existencia y empirismo logístico.

Al igual que todo nuestro pensamiento presente, estas corrientes espirituales no se hallan desconectadas del siglo XIX, pero sí es cierto que el principal impulso, el que las llevó al punto de desarrollo que hoy tienen, lo recibieron en nuestro siglo. Sólo la filosofía de la vida, en algunos de sus rasgos específicos, enlaza inmediatamente con el siglo XIX. Otras corrientes, que no son menos actuales, pero tienen un origen visiblemente más antiguo y son meramente continuación del siglo XIX, como el movimiento nietzscheano, el materialismo dialéctico, el neokantismo y la llamada neoscolástica, han quedado ya estudiadas en el capítulo anterior.

FILOSOFÍA DE LA VIDA

Al comienzo de nuestro siglo dominaban aún en las cátedras los neokantianos. Su filosofía era académica y harto aristotélica. Razón por la que substancialmente vino a recluirse en las grandes aulas y en los libros de sus autores, sin posibilidad de aclimatación en la vida del gran público. Éste se interesó más por la filosofía de la vida. Fue la gran moda, aunque no pura moda.

No es cosa fácil diseñar esta filosofía de la vida, primero por su carácter polifacético, y luego, sobre todo, porque a medida que los filósofos escribían sobre la vida se hacía más problemático y obscuro el verdadero sentido de ésta. Quizá por contraste entendamos mejor lo que en la mente de sus filósofos quiere ser esta filosofía de la vida: se aborrece el pensamiento mecanicista, esquematizante, pegado a la superficie, matemático, racionalista y estático, ese pensamiento que surgió con la edad moderna, y que Kant, con su teoría de la ciencia, contribuyó no poco a consolidar. En oposición a ello se pone de relieve el valor de lo irracional, lo singular, lo interior, lo anímico, lo vivencial, lo dinámico.

En la filosofía de la vida consideraremos estos apartados: bergsonismo, blondelismo, filosofía de las ciencias del espíritu y filosofía de signo naturalista.

A. BERGSONISMO Y BLONDELISMO

Bergson

Henri Bergson (1859-1941), profesor en el Colegio de Francia, en París, ha de contar entre los grandes filósofos que ha tenido Francia. Es inmensamente leído. Sus obras filosóficas han alcanzado cifras de edición sólo conocidas en novelas de gran público; por ejemplo, *Essai sur les donnés inmédiates de la consciente,* 1889, 1946; versión cast., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* Madrid *1963. Matiére et mémoire,* 1896, 1946; versión cast., *Materia y memoria,* Madrid *1963. Le rire,* 1900, 1946; *L'évolution créatrice,* 1907, 1946; versión cast., *La evolución creadora,* Madrid *1963. Les deux sources de la morale et de la religion, 1922, 1946. La energía espiritual,* Madrid *1963. Pensamiento y movimiento,* Madrid *1963.* La edición del centenario en un solo vol. reúne todas sus obras y ofrece las variantes; ed. M. Goutier y anotadas por A. Robinet, P.U.F., París *1959.*

El ser como vida. Bergson se enfrenta con todas las corrientes mecanicistas, materialistas y deterministas de su tiempo y pone su concepción del mundo bajo el signo de la vida. Filosofía del ser es para él filosofía de la vida. Interpreta el ser como impulso vital *(élan vital).* Para entender esto con exactitud, será preciso declarar ciertas ideas básicas de Bergson, que iluminan el sentido de su vitalismo.

Fuera y dentro. En sus comienzos militó algún tiempo Bergson en el positivismo, pero pronto reaccionó contra él, y se entregó con renovado empeño a la empresa de presentar la vida y la libertad en su específica realidad y significado. Primero hace una crítica a fondo del fenomenalismo propio de la ciencia y filosofía modernas, con su visión unilateral del mundo. Dicha visión sólo da, según Bergson, lo externo, lo más superficial de las cosas, el espacio y la extensión, sacrificando lo interior del hombre, la vida de la conciencia, la libertad y la espontaneidad. El mundo del espacio es homogéneo, y por ello repetible e intercambiable, esquemático, sometido a la necesidad mecánica, al atomismo causal, a la discontinuidad estática. Este fenomenalismo, con su correspondiente psicología y antropología entendidas como psicofísica, violentan dentro del esquema aludido la vida interna del hombre, quitándole su libertad. Pero, en realidad, el sentir interno, la vivencia del tiempo es algo enteramente distinto. El tiempo de la conciencia humana es heterogéneo, irreversible, siempre distinto cualitativamente; es continuo, como todo lo viviente, y, sobre todo, incluye la libertad, la creatividad, la evolución creadora. El tiempo de Newton, *quod aequaliter fluit,* no es más que una construcción artificial físico-astronómicá. En modo alguno es el tiempo real.

Duración. El verdadero tiempo real es el tiempo humano, y éste es duración *(durée).* Es el concepto nuclear de toda la filosofía de Bergson y expresión típica de aquellos aspectos antes subrayados, lo singular, lo irrepetible, lo relativo, cuyo papel relevante se esfuerza por poner a plena luz toda filosofía de la vida. Al decir que la vida «dura», queremos expresar que nuestra vida consiste en un continuado fluir, en el que nada se pierde, sino que todo se acrece con nuevas adquisiciones, como la bola de nieve que rueda por una ladera; de forma que todo lo por venir está condeterminado y penetrado de lo ya sido, y, consiguientemente, dado que el tiempo fluye sin interrupción, en cada momento surge lo irrepetible y único. Duración es, pues, crecimiento orgánico, movimiento vital.

Entendimiento e intuición. Una vida así es incapaz de captarla el entendimiento. Con sus conceptos esquemáticos, siempre uniformes, inmóviles, desmenuza la realidad entera de la vida, de la que sólo abstrae arbitraria y artificialmente aspectos parciales. El entendimiento mete a presión la vida en sus esquemas. Así surge el mundo de las cosas, que son intercambiables como las partes de un espacio homogéneo. Este mundo de los objetos del entendimiento es falso. La verdadera realidad se nos abre cuando nos

introducimos en el curso de los acontecimientos, sintonizamos con él, y nuestros conceptos no se quedan en su rigidez estática, sino que al mismo tiempo se hacen fluidos y es como si marcharan (duraran) con la realidad. Pero entonces no son ya conceptos, sino «intuición» Cuando oímos hablar de una persona desconocida, todo lo que se nos dice lo revestimos de conceptos generales, y con ello lo falseamos; si tenemos, en cambio, una «experiencia viva» de esa persona en un trato inmediato, entonces comprendemos de veras su realidad, su «duración». Estas intuiciones nos las ha de dar la filosofía. A través de la superficie esquematizada nos hará penetrar más adentro hasta el centro interno, el núcleo singular, viviente, duradero, de las cosas y del mundo.

Libertad. La intuición de Bergson es clara; liberar al hombre del nexo genérico causal de la naturaleza, reconquistar la individualidad y con ello la libertad. En lenguaje kantiano, toda conciencia viene a ser un carácter inteligible: «Estamos en el absoluto, en él giramos, vivimos.» La conciencia, mirada como intuición, es para Bergson equivalente a creación y libertad. Claro que, diríamos nosotros, la libertad es algo más que intuición. Pero Bergson vio con ojo certero que el principal obstáculo que levantó el siglo XIX contra la libertad humana fue la psicología asociacionista niveladora de lo anímico y mecánico dentro de la general concepción cuantitativo-mecanicista del mundo, tan arraigada en la edad moderna. De esta concepción emanó la teoría del nexo causal necesario, y con ella la imposibilidad de la libertad. Esto es lo que quiere eliminar Bergson. Pocos como él han penetrado y expuesto lo inadecuado y unilateral de aquella concepción.

Cerebro y alma. Para poner del todo a salvo la libertad humana, combate expresamente en *Materia y memoria* la identificación psicofísica de conciencia y actividad cerebral. Lo anímico posee una efectiva autonomía: pueden aducirse fenómenos de memoria, por ejemplo, casos de amnesia y afasia, sin que se den correspondencias fisiológicas. Lo material es a lo sumo condición o presupuesto, no sujeto ni causa de la conciencia. Quien entiende la psicología en el sentido de un paralelismo nivelador de cuerpo y espíritu, pensará también que un clavo, por sostener un vestido, es el vestido mismo. El vestido se viene abajo, desde luego, si se arranca el clavo, y oscila si el clavo es movido. Pero de aquí no se sigue que a cada particularidad del clavo corresponde una particularidad del vestido, ni que el clavo sea el equivalente del vestido, y menos aún que clavo y vestido sean idénticos.

Élan vital. Por las vías de Kant, del idealismo alemán y de Schopenhauer, no era difícil entender todo el ser del mundo a partir del hombre y de su conciencia. Dentro de este mismo espíritu declara Bergson: todo ser es conciencia. Pero no es la conciencia kantiana, entendida sólo intelectualmente, sino conciencia tomada como vida, vivencia, impulso, duración, libertad, creación, energía creadora. «La materia y la vida que llenan están también en nosotros; las fuerzas que trabajan en todas las cosas las sentimos también en nosotros.» Pero lo nuclear de todo cuanto sentimos en nosotros es el *élan vital. Y* ese *élan vital* es también núcleo y alma de todo ser del mundo en general. Se da también la materia, y con ella el espacio, lo externo, lo fragmentario *(morcelage),* el automatismo, la inercia y lo mecánico. Pero todo esto es sólo aflojamiento y paralización del *élan vital.* A la depresión sucede siempre de nuevo el ascenso. La curva senoidal, con su eterno ritmo de mengua y crecimiento, es la línea que mejor describe gráficamente el vivir. Esto demuestra lo falso que sería captar sólo el lado externo, que es un aspecto parcial y no el más importante. Lo interior, la fuerza misma del impulso vital que se esconde detrás de ese crecer y decrecer, es lo que hay que descubrir. «Bajemos al interior de nosotros mismos; más profundo será el empuje que

nos volverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es este *élan.»*

La onda de la vida. Proyectada sobre la totalidad del mundo, aparece la vida como una onda infinita que se expande desde el centro. En todo el ámbito de su círculo llega en cierto momento a una posición de pausa y se queda, por decirlo así, marcando el paso, con sólo leves oscilaciones. Tan sólo en un punto se vence el obstáculo, y el impulso irrumpe por allí libremente: es en el hombre. En todo lo demás la conciencia es impulsada hacia un callejón sin salida; «sólo en el hombre se abre paso y el hombre continúa hasta el infinito el movimiento de la vida». No es que el hombre encarne todo lo que llamamos vida. También en otras líneas de evolución penetraron los contactos vitales, pero se quedaron a mitad de camino. Así, por ejemplo, en las plantas, con su conciencia obscura y su rigidez contraída al mundo material; luego en los animales, provistos de movilidad, y en los que la conciencia se creó el instinto, como en los insectos, y el entendimiento, como en los vertebrados. Sólo en el hombre encuentra la conciencia su camino plenamente despejado. El animal está todavía uncido a los hábitos de la especie y del medio ambiente, pero el hombre es espontaneidad ilimitada. «El conjunto del mundo organizado viene a ser como el humus sobre el cual había de brotar el hombre... Los animales, por muy alejados, por muy enemigos que sean de nuestra especie, han sido, sin embargo, útiles compañeros de viaje, en los que la conciencia se ha descargado de lo que arrastraba de peso muerto embarazoso, y que le han permitido elevarse, con el hombre, a las alturas desde donde ve abrirse de nuevo ante ella un horizonte ilimitado» *(L'évol, créat.* 1932, p. 289).

Con esta manera de enfocar la vida cae por tierra toda la teoría darwiniana de la descendencia. Todos esos modos de explicar la aparición de las nuevas formas orgánicas sin más factores que una acumulación y variación mecánica, los considera Bergson como historias de milagros. La vida no surge más que de la vida. Lo inferior puede bien entenderse como una caída o conato fallido de lo superior, pero no al revés. El pensamiento filosófico de Bergson sintoniza aquí con el del idealismo alemán. También Schelling vio en lo material una vida petrificada y sostuvo que, si el proceso mundano desemboca en la vida y en el espíritu, es porque la vida y el espíritu estaban ya allí desde el principio, si bien sólo en el hombre, finalmente, vida y espíritu se encontraron a si mismos en plena libertad y creatividad. Puesto a retirar todo límite al impulso vital en su pujanza infinita, Bergson rechaza no sólo el mecanicismo, sino también la teleología, que es, a su juicio, una porción del entendimiento La vida, con su creatividad, es el alma del ser, y esto solo basta. La realidad no «es», «se hace» *(se fait);* lo mismo que el hombre no es, sino que se hace.

Dios. Y también de Dios puede decirse que es un ser en devenir, vida inacabable, pura actividad, pura libertad. Él y nada más que Él es, efectivamente, aquel impulso vital creador, del que todo ser emana. Esto nos introduce en una difícil problemática en torno al concepto de Dios, a la que hacen eco no sólo el personalismo posterior de Scheler y la filosofía de la existencia, que manifiestamente han sido influidos por el *se faisant* bergsoniano, aplicable al hombre y al mundo, sino también, retrospectivamente, el *être capable d'action* de Leibniz, el *actus purus* de Aristóteles y la temática del ser y del movimiento agitada en el diálogo platónico El *sofista.* Le Roy ha entendido a Bergson en sentido no panteístico, sino teístico. H. Meyer *(Weltanschauung,* tomo V) es del mismo parecer. Véase sobre esto el estudio sobre la metafísica de Bergson: de J. Maritain en la obra antes citada. En todo caso, Bergson ha dejado expresa constancia de su personal creencia en un Dios creador libre. En su testamento de 1934 declara que se fue aproximando más y más al catolicismo. «Yo hubiera sido un convertido de no haber

visto desde años atrás avanzar la terrible ola de antisemitismo, que ahora va a derramarse por el mundo. Quise estar con los que mañana serán los perseguidos.»

Las raíces de la moral y de la religión. La filosofía de Bergson forma un paralelo con su filosofía del ser. De nuevo tenemos la distinción de una vida superior, libre, y de una vida inferior, obstaculizada. La base del deber de Kant parece a Bergson demasiado estrecha. El deber es algo más. Hay concretamente dos fuentes de la moral: la sociedad y el impulso amoroso *(élan d'amour).*

Sociedad. La primera nos da una «moral cerrada», la moral del grupo social. Consiste esencialmente en las costumbres de esta sociedad (familia, raza, nación); es presión, coacción, ley; un medio para la conservación de la sociedad. Los deberes de esta clase son propiamente necesidades de tipo material. Se insertan en los intereses vitales que en el hombre persigue el entendimiento, y en los animales el instinto. La moral cerrada de la comunidad se encuentra en su pureza nativa en las fases primitivas de la cultura, aunque pervive también en las formas superiores de la civilización.

Élan d'amour. La «moral abierta», por el contrario, es la moral de la libertad, de la humanidad universal y del amor. No son ya las necesidades vitales ni la ley lo que acciona esta moral, sino la ejemplaridad, es decir, las ideas de valor que están por encima de lo material y mecánico. Por ello es moral absoluta. Su desarrollo no se hace por acumulación y herencia de experiencias de la especie, como quería Spencer, sino que surge como por un salto o impulso *(élan,* tomado literalmente). En ella está en acción de nuevo la vida superior, libre, creadora. Es, por tanto, superintelectual, algo emocional, como todo lo que es libre vida creadora. Esta moral superior, respecto a la otra moral inferior, es como el movimiento al reposo, lo dinámico a lo estático, la libertad a la ley, el alma abierta al alma cerrada. Es ella la que ha alentado en los grandes héroes, que justamente en ella desplegaron sus intuiciones creadoras de una nueva vida; así los sabios de Grecia, los profetas de Israel, las lumbreras del budismo, los santos del cristianismo. Existía ya en germen en la estoa y fue llevada a perfección por el cristianismo. Aquí, en el cristianismo, es donde se manifiesta con toda su pureza la espiritualidad de aquella moral que se cifra en el ideal del amor. Todo amor verdadero es creador. Y por eso el *élan d'amour* es el alma de la moral abierta. El hombre necesita también de la moral cerrada, la de la comunidad, pero mucho más necesita de la moral superior de la libertad. Sólo por ella se eleva el hombre sobre el gregarismo del animal.

Religión. Paralelamente ocurre en la religión. También existe una religión inferior, primitiva, que sirve escuetamente a los intereses vitales (tranquilización frente al temor), y no rebasa propiamente el elemento de la «fábula», y otra superior, que se manifiesta en los místicos, y en la que el encuentro de Dios en el amor es el supremo triunfo sobre la materia. No es, lo recalca Bergson, una evolución de la inferior; más bien la inferior es un conato fallido hacia la superior. El proceso cósmico nunca es una evolución continua desde abajo arriba, como quiere la teoría mecanicista de la evolución, sino que es vida. Y la vida es creadora. Avanza siempre por saltos, produce siempre lo nuevo. Donde se desarrolla creadoramente, sus productos son siempre muestras de libertad, de actividad, de *élan.* Donde no, son productos fallidos, jamás principio o fuente de futuras evoluciones «superiores», mecanicísticamente entendidas.

Interrogante abierto. Sin duda Bergson ha dominado el mecanicismo ciego de la teoría evolucionista. Pero, ¿bastará afirmar el puro dinamismo. ¿Será suficiente ese dinamismo, como tal, para crear nuevas formas? Y más en particular, ¿podrá una mera ascensión del dinamismo en línea de libertad, explicar lo mejor y lo superior en línea

ética? ¿No habrá que presuponer para esto una esfera aparte e independiente, el reino de las formas y de los valores, con virtualidad para hacer de la vida algo más que simple vida? La respuesta a ello la dará, en la filosofía francesa de la vida, Blondel; en la alemana, Simmel.

Blondel

Maurice Blondel (1861-1949), profesor de la Universidad de Aix, no tendría gran significación si hubiéramos de enjuiciarlo por las citas de sus obras científicas. En realidad, su influjo ha sido extenso en Francia y va en continuo aumento, si bien la riqueza de ideas y motivos de sus obras no ha sido aún, ni con mucho, explorada.

OBRAS: *L'action, 1893, 1950. La pensée, 2 vol., 1934-1945. L'Étre et les étres, 1935. L'action, 2 vol., 1936-1937. La philosophie de Pesprit chréden, 2 vol., 1944-1946. Exigentes philosophiques du Christianisme, 1950;* versión cast., *Exigencias filosóficas del cristianismo,* Herder, Barcelona *1966.* El importante artículo de revista: *Letire sur les exigentes de la pensée contemporaine, en matiére d'apologétique, et sur le métihode de la philosophie dans I'érude du problén:e religieux,* de *1896,* reimpreso en *Les premiers écrits de M. Blondel,* París *1956.*

Acción. Blondel y la filosofía de la vida. Juzgado por el sonido externo de ciertos términos, se ha querido ver no pocas veces en Blondel un seguidor del bergsonismo. Es cierto que los planteamientos de Blondel se mueven dentro de la atmósfera general de la filosofía de la vida, que se impuso ostensiblemente en la última década del pasado siglo; y es verdad también que Blondel sintoniza con esa problemática general del tiempo. Pero no menos cierto es que se puede ver en su pensamiento filosófico una superación de la filosofía de la vida. Por lo que toca a las concretas relaciones con Bergson, es de saber que las concepciones esenciales de Blondel fueron decididas ya antes de leer una sola línea de Bergson. Y cuando después, publicada ya *L'action (1893),* se ocupó de la filosofía bergsoniana, le parecieron sus conceptos fundamentales, como «vida, acción, inteligencia, intuición», tan poco fundados y atinados, que llegó a conclusiones justamente contrarias a la «pura duración» y a la «evolución creadora».

¿Cuál es el significado del concepto típico de Blondel, la «acción», estampado en el umbral de su obra, y que quedará como característica de su pensamiento? En una primera delimitación negativa, la acción no implica una profesión del irracionalismo usual en la versión radicalizada de la filosofía de la vida. La acción no es voluntad ciega o voluntad pura, ni algo enteramente extraño, exterior e impenetrable a la inteligencia. «Lejos de... enfrentar la acción con el conocimiento y de ver en ella algo alógico, soy de opinión que el conocer es una parte de ella... y que el progreso del pensamiento condiciona y determina el progreso de la acción.» Estas palabras nos dan ya un significado positivo de la acción. La acción es un concepto más amplio; el pensamiento racional se relaciona con ella como la parte con el todo.

Fuente de vida espiritual. Blondel quiere trascender el pensamiento y fundarlo en una totalidad de más ancha base. «Estudio en la acción aquello que impulsa y desarrolla cada pensamiento particular. El pensamiento no está en el comienzo, no es exclusivamente representación o luz; es una fuerza, un impulso y factor activo dentro del dinamismo de la vida espiritual; por ello es preciso estudiar en cada pensamiento las condiciones de las que emana, las tendencias que expresa, los resultados que produce y que son sus causas finales.» Evidentemente, a Blondel le interesa la vida del espíritu en su conjunto, lo que esa vida encierra en su más íntimo ser y móvil y razón de su desarrollo en su totalidad y en cada una de sus manifestaciones parciales. Por acción

hay que entender, según esto, como opina Duméry, la misma vida del espíritu, en su fuente y en la totalidad de su desarrollo. Designa el mismo Duméry esta filosofía como un intelectualismo integral y su juicio ha sido refrendado por el propio Blondel. Debería, pues, quedar claro que no es la filosofía de Blondel una filosofía de la vida en su sentido clásico, pero tampoco una teoría del conocimiento como ha estado en uso desde Kant.

Metafísica del conocimiento. Más bien habrá que llamarla metafísica del conocimiento *sui generis.* Blóndel no opera, efectivamente, como es usual en la moderna teoría del conocimiento, desde una base de partida de orden cognoscitivo, que no se fundamenta ni problematiza, sino que se presupone, tal como ocurre en el racionalismo, en el idealismo, el positivismo o el sensismo. En Blondel hasta la reflexión filosófica misma queda incluida en las apreciaciones relativas al ser y al espíritu. ¿Qué apreciaciones? Blondel descubre en todo el ámbito del ser y del espíritu, la inadecuación, el anhelo hacia lo más y el impulso a lo mejor. No se da en el mundo ningún momento de pausa, porque nada en el mundo es perfecto. Al advertir este universal fracaso, comprobamos juntamente nuestro propio fracaso. Por este medio se nos abre a nosotros el corazón de todas las cosas. Nuestra imperfección existencial constituye la fuente de nuestra vida espiritual. Aquí se nos revela el resorte universal del ser; un insaciable impulso de avance, un estar ya siempre anticipándose, para emplear una expresión de Heidegger, que deja patentes «los caminos de ascenso a la vida y al pensamiento». Esto es la acción. ¿No tendremos aquí una reedición del impulso vital tan aireado por los irracionalistas?' Está allí, pero no es ya el impulso ciego. Ésta es la diferencia.

Pensée cosmique. El sujeto humano está, según Blondel, enraizado en el universo. El espíritu se levanta de estratos que están por debajo de él y desentraña más y más lo que, aunque obscuro y confuso, se encontraba ya desde siempre allí. Es una única tendencia universal hacia la luz; primero de la naturaleza a la vida, de ella al espíritu, y de éste a Dios. La primera tarea de una filosofía de la acción será, pues, aclarar ese fondo originario de los órdenes del espíritu y de los valores en la naturaleza misma. Una segunda tarea, estrechamente enlazada con la primera, será poner de manifiesto la mutua imbricación del pensamiento en la acción y de la acción en el pensamiento. Blondel habla, como vemos, de órdenes válidos. Habla incluso de un «pensamiento cósmico» *(pensée cosmique).* Los órdenes lógicos, ónticos, éticos, no quedan pues, diluidos en la relatividad general propia de lo meramente histórico, que en una formulación radical de la filosofia de la vida disgrega todas las esencias. El impulso de Blondel, que aflora en la acción, sigue otro camino. Se le puede alinear con aquel otro impulso o apetito que Aristóteles tiene en la mente cuando nos dice que la materia apetece la forma, o con el que concibe Platón cuando dice que todo anhela ser como la idea, aunque nunca llega a alcanzarla, o con el que san Agustín y el medievo apuntaban al hablar de un *desiderium naturale* de todas las criaturas hacia Dios, *veritas prima,* forma de todas las formas.

Ser en el tiempo. Por otro lado se hace justicia al devenir histórico: el hombre no capta la eterna e inmutable verdad *uno intuitu,* sino que necesita del tiempo en que aquella verdad se va desvelando paso a paso, en forma que fundamentalmente puede siempre contar con un aumento de verdad, está siempre llamado a la acción y no puede nunca hablar demasiado pronto de esencias eternas, que en efecto se dan, pero que él acaso aún no posee. Síntesis en extremo interesante de una filosofía de esencias y de una filosofía de la historia.

Historia de la evolución del espíritu. Blondel ha abordado el problema de lo histórico principalmente en su obra *La pensée.* El mundo, según él, no «es», el mundo «se hace», deviene. Claro está que, a tenor de lo dicho, lo circunda el marco unitario e intemporal de los órdenes, que, en definitiva, se fundan en la forma de las formas. Pero no se puede hablar de unidad si, por otra parte, no aparece lo múltiple, lo vario, el movimiento y la evolución. No hay que imaginarse el mundo como un ser saturado, en sí suficiente, siempre idéntico a sí mismo. Blondel habla de un ascenso cuya trayectoria recorre primero la esfera del ser cósmico, luego del ser psíquico y finalmente del ser espiritual. El denominador común es siempre el anhelo (apetito) hacia lo perfecto. Puede también aquí decirse que «toda criatura gime y sufre dolores de parto» hasta que la idea divina (ejemplar), de la que aquélla recibió su vida, haya llegado a madurez y se encuentre a sí misma. Esto tiene un fuerte sabor a Schelling; si bien Blondel se declara siempre contrario al idealismo.

La filosofía y el espíritu del cristianismo. También nos recuerda a Schelling, y con él a Soloviev, el hecho de que Blondel avanza hasta una filosofía de la revelación. En este respecto, ha de ser sin duda considerado como uno de los mayores filósofos católicos de la religión. Blondel tiene especial interés en acercar la doctrina de la revelación a las necesidades de nuestro tiempo. La religión tiene hoy una misión cultural que cumplir como la tuvo ya en el tiempo de la patrística. A vista del nihilismo moderno, es una verdadera necesidad existencial fecundar la concepción cristiana del mundo. Pero a más de esto impelen otros motivos más internos al desarrollo de una filosofía de la revelación. La filosofía de la acción, que hace justicia de nuevo al tiempo y a la historia, se constituye por sí misma en una filosofía de lo concreto, así como también en Schelling hizo su aparición la filosofía positiva en el momento en que derivó aquél a una filosofía de la libertad. Y en segundo lugar es propio, primariamente, de la acción el sentido de trascender. La naturaleza debe ser elevada y encumbrada hasta el infinito por la sobrenaturaleza, Sócrates por Cristo, las virtudes cardinales de los antiguos por las virtudes teologales. De ahí la necesidad, para la filosofía, de una dimensión religiosa. No es que la Filosofía se convierta *eo ipso* en una teología, en *Fides quaerens intellectum;* sigue siendo *intellectus quaerens íntellectum,* pero *media fide,* según se ha formulado atinadamente. No es una filosofía artificiosamente atada, como suele serlo la llamada filosofía exenta de prejuicios que, no obstante, absolutiza su punto de vista, sino que está abierta a todas las direcciones, incluso a lo trascendente. Tantas veces se ha hecho patente que la luz natural luce gracias a la participación de la luz increada, que todo lo temporal es destello de lo eterno, y que todo lo imperfecto es tan sólo mengua de lo perfecto.

Así mira también Blondel al hombre en el espacio y el tiempo, siempre en camino para la eternidad; la comunidad humana tiene su verdadero sentido en la comunidad de los santos. La Iglesia no es la mera suma de los cristianos, sino el Cristo total, y la persona humana adquiere su pleno sentido sólo en la «simbiosis teándrica», es decir, en la inhabitación de la Trinidad. Entonces la acción ha cumplido su tarea a plenitud. El hombre desempeña en ello un papel decisivo volviendo el mundo a Dios; esto es lo que da sentido a la historia universal. Al hombre no le compete, en efecto, tan sólo una tarea «noética», el análisis científico escuetamente ceñido a lo teorético, sino también una tarea «pneumática», es decir, la síntesis de las partes tendentes al todo final. Blondel une su voz a Bossuet para lanzar un anatema sobre toda filosofía que no lleva al amor y a la acción y nada sabe de un fin último de la historia. De este modo termina el proceso cósmico donde comenzó, como un movimiento del Absoluto al Absoluto.

De nuevo va nuestro recuerdo, mirando hacia atrás, a Schelling y Soloviev, pero también a Eckhart y al Cusano. Y mirando hacia delante, podemos decir también que Blondel, que ha reélaborado, como es patente, toda la filosofía cristiano-occidental, es a la par excepcionalmente moderno, y puede señaladamente servir de flecha indicadora para abordar la actual problemática de la vida y de la existencia.

B. FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN ALEMANIA

La filosofía de las ciencias del espíritu alemana no abarca la vida en su amplitud cósmica, como el bergsonismo, sino que, atenta a las precauciones de Kant frente a toda metafísica, se limita a la vida y vivencias del hombre y de la humanidad en su historia.

Dilthey

El más destacado representante de esta filosofía de la vida es *Wilhelm Dilthey (1833-1911),* sucesivamente profesor en Basilea, Kiel, Breslau y, finalmente, titular de la cátedra de Lotze, en Berlín. Dilthey quiere entender la vida desde la misma vida, sin encaramarse a ninguna esfera «superior», a la metafísica o a un mundo absoluto de valor. Esta limitación a la vida escueta anuncia los rasgos típicos de la filosofía de la vida. Consecuente con su punto de partida, Dilthey se convierte en un psicólogo y en un historiador de las ciencias del espíritu. Ambas cosas las ha sido en grado eminente.

OBRAS: *Einleitung in die Geiteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft and der Geschichte, 1883. Ideen über eine beschreibende and zergliedernde Psychologie, 1894. Die Entstehung der Hermeneutik, 1900. Das Erlebnis and die Dichtung, 1905. Der Aufbau der geschichtlichen Welt, 1910. Die Typen der Weltanschauung, 1911;* versión cast., *Teoría de las concepciones del mundo,* Madrid *1944, y* otras. EDtCtórt: *Gesammelte Schriften, 12* tomos, *1913 ss,* ^{2}*1959;* versión cast. de las obras más importantes por E. Imaz, *8 vol.,* Fondo de Ctitlt, Econ., Méjico *1944-1948,* ^{2}*1950.* Selección: W. Dilthey, *Die Philosophie des Lebens,* selección de sus escritos, por H. Nohl. Con prólogo de O. Bollnaw, *1961.*

Psicología de la estructura. En psicología ha creado Dilthey el concepto de «entender». Toma partido contra la psicología científica en uso que, orientada según las ciencias naturales y su método generalizador y esquematizarte, ignora precisamente lo mas característico del alma viviente, la peculiaridad de la forma especifica. Lo mismo que Bergson, con su concepto de «duración», substituye la yuxtaposición naturalista y mecánica de las partes de una suma por la solidaridad indivisa de todo el ser viviente - en el que la vida, presente en cada momento, penetra con su carácter peculiar y único todo brote nuevo de vida, sellándolo desde sí misma con su irrepetible individualidad - también Dilthey pretende comprender la vida psíquica desde el terreno individual en el que brota y crece. Por eso es igualmente enemigo de la psicología asociacionista y llama la atención sobre un elemento psíquico nuevo, fundamental, pasado por alto en aquella concepción mecánica y en su método puramente aditivo, a saber, la «estructura». Esta estructura básica penetra los hechos psíquicos y rige su configuración y trama. La manera como vivo yo ahora mis contenidos de representación depende del «estado de conciencia» que los recibe (estructura en sección vertical), y la manera como recibiré en mí y viviré mi futuro, depende igualmente de mi estado de conciencia, como base total desde la cual obro (estructura en sección longitudinal). Este estado de conciencia es el mismo vivido ordinariamente como un determinado estado de sentimiento o como una determinada actitud de voluntad. Descubrir este estado de conciencia, esa estructura, es lo que verdaderamente se denomina «entender» a un hombre en su dimensión anímica.

Historia «entendedora». En la historia de las ciencias del espíritu esta estructura corresponde al «tipo» histórico. «Así como las lenguas, las religiones, los Estados, permiten conocer, mediante el método comparativo, ciertos tipos, líneas evolutivas y reglas de transformación, de igual modo puede mostrarse eso mismo en las concepciones del mundo.» Así tenemos, por ejemplo, en la metafísica cosmovisional, los tres tipos del naturalismo, del idealismo de la libertad y del idealismo objetivo. A partir de estos tipos se pueden «entender» los fenómenos históricos. Recorren, en efecto, la singularidad históricamente condicionada de los individuos particulares y producen incesantemente nuevas concepciones del mundo. Son formas de la vida misma. Es la vida lo que está en ellas operando. Esto nos recuerda a Hegel con su esclarecimiento del proceso histórico del devenir, mediante la manifestación de las formas del espíritu objetivo.

Relativismo. Pero mientras en Hegel todo particular es asumido y superado en el todo, recibiendo así su sentido permanente a partir del absoluto, Dilthey no rebasa el singular. A través de la historia del espíritu, quiere experimentar lo que es el hombre en general, pero encuentra sólo tipos particulares, una serie de puntos de vista, en los que la vida del espíritu revela su riqueza pluriforme, pero sin un sentido superiormente comprensivo, totalizador. Para Hegel se daba un absoluto, para Dilthey no hay más que relativismo.

Dilthey pertenece a los hombres del historicismo, piensa típicamente en historicista. Su filosofía de la vida nos da la explicación. Donde no hay más que vida, y ésta se concibe meramente como tiempo que fluye incesantemente, todo es singular y único. Sin cesar, surge lo nuevo, pero no luce por ningún lado lo universal normativo; tan sólo puntos de vista sobre puntos de vista. « ¿Dónde hallar el medio de superar la anarquía de opiniones que amenaza invadirnos?», se pregunta alguna vez Dilthey.

Influjos. No llegó él, en efecto, a liquidar el problema del relativismo, pese a sus confesados intentos. Pero su método de las ciencias del espíritu, aplicado a la investigación «entendedora» de estructuras y tipos históricos, se ha revelado extraordinariamente fructífero. Trabajan dentro de ese cauce metódico *G. Misch, B. Groethuysen y,* sobre todo, *Eduard Spranger,* que con su obra *Lebensformen* (Formas de vida) 1921, ha estimulado juntamente el estudio de la psicología y de la caracterología. Sin subscribir la base filosófica vitalista, explotan también la tipología diltheyana *Hans Leisegang* en sus *Denkformen* (Formas del pensar) 1928, y *A. Dempf* en su *Selbstkrilik der Philosophie* (Autocrítica de la filosofía) 1947, y en su *Theoretische Anthropologie* (1950).

Estos pensadores últimamente citados son una demostración de que el empleo de la tipología, como método, no implica necesariamente una profesión de relativismo lógico; ambos autores intentan una *emundatio intellectus;* caer en la cuenta de la relatividad de ciertas formas espirituales, nos ayudará precisamente a no detenernos en lo puramente relativo, a no transportarlo a regiones a las que no pertenece, a no tomar por el todo lo que sólo es una parte. El conocimiento de la limitación es el primer paso en el camino hacia el todo.

Simmel

Otro filósofo, *Georg Simmel* (1858-1918), ha dado una respuesta más positiva y esclarecedora a la más grave problemática de la filosofía de la vida, la cuestión del relativismo, que Dilthey nunca llegó a dominar. Si la vida es en realidad tan sólo un fluir, en el que todo momento es singular, sin que se dé en absoluto nada uniforme, porque todo discurre y pasa irrepetiblemente, será imposible comprenderla, y será inútil

hablar de ella. Simmel intuye que tiene que ser falso el punto de arranque relativista de la filosofía de la vida. Para dársenos mentalmente la vida, dice él, es preciso que el proceso vital contenga algo permanente, la forma. «La vida, carente por sí misma de forma, sólo puede convertirse en fenómeno bajo el ropaje de la forma.» La vida tiene, por tanto, que ser algo «más que vida»; ha de contener en sí justamente aquello que primariamente desechó siempre la filosofía de la vida con su cantilena del «todo fluye», es decir, la medida y la norma, Lo que ya viera el mismo Heraclito, al afirmar que el fuego originario se enciende «según medida», y al colocar al logos por encima del puro devenir.

Obras: Trad. cast.: *Problemas fundamentales de la filosofía,* Madrid 1946. *Sociología. Estudio sobre las formas de la socialización,* Buenos Aires 1939. *La lucha por un contenido espiritual de la vida,* Madrid 1925.

Eucken

Rudolf Eucken (1846-1926), profesor en Basilea y en Jena, dedicó toda su vida a la problemática de la vida. Sus obras son: *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein and Tat der Menschheit* (Unidad de la vida del espíritu en la conciencia y en el obrar de la humanidad) 1888; *Der Kampf um einem geistigen Lebensinhalt,* 1896; versión cast., *La lucha por un contenido espiritual de la vida,* Madrid 1925. *Der Sinn and Wert des Lebens,* 1908; *Einfifrung in eine Philosophie des Geisteslebens,* 1908; *Erkennen and Leben,* 1912; *Mensch and Welt, eine Philosophie des Lebens* 1918.

También Eucken comprende, de modo similar a Simmel, que la concepción radicalmente relativista de la vida es insuficiente; que la vida debe ser referida a un mundo superior, transubjetivo, espiritual, «dado» a nosotros como fin de nuestra vida; mundo superior que es el todo, el absoluto, lo divino.

Troeltsch

Y parecidamente *Ernst Troeltsch* (1865-1923), teólogo protestante, profesor en Heidelberg y en Berlín. Si bien en el terreno sociológico no llega a superar, a pesar de repetidos esfuerzos, el relativismo y el historicismo, no abandona, sin embargo, la concepción del hombre a merced de puntos de vista eternamente cambiantes; busca al menos por el lado de la religión un punto de apoyo y de verdad, admitiendo un a priori religioso. La significación principal de Troeltsch está en ese campo religioso y teológico.

C. FILOSOFIA DE LA VIDA DE SIGNO NATURALISTA

Para el grupo naturalístico de la filosofía de la vida constituye Nietzsche el estímulo impulsor, pero un Nietzsche unilateralmente interpretado. Lo que en nuestro siglo puede considerarse como movimiento genuinamente nietzscheano, ha sido ya tratado anteriormente (cf. supra, p. 343ss). Queda ahora considerar a dos representantes independientes de una filosofía de la vida de signo naturalístico, que han vaciado a Nietzsche en un molde biológico: Spengler y Klages.

Spengler

Oswald Spengler (1880-1936), que vivió al final de su carrera en Munich como escritor independiente, alcanzó gran popularidad entre la primera y la segunda Guerra

Mundial con su libro *Der Untergang des Abendlandes;* trad. cast.: *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Madrid 1944. La obra quiere ser, como reza el subtítulo, una morfología de la historia universal.

Morfología. La historia es una manifestación de la vida y, como todo lo viviente, ofrece formas típicas que pueden ser comparadas entre sí. Ello permite inferir regularidades paralelas, hasta tal punto que del pasado es dable hacer predicciones para el futuro. Spengler distingue ocho grandes formas de cultura a lo largo de toda la historia; son interesantes especialmente las caracterizaciones de la cultura antigua, clásica, como una forma de manifestación del alma apolinea; de la cultura occidental, como una forma de manifestación del alma fáustica; y de la cultura árabe, como una forma de manifestación del alma mágica. Las culturas son siempre para él organismos vivientes, que brotan, florecen, se marchitan y mueren; hasta se les puede aplicar los conceptos de primavera, verano, otoño e invierno. Este enfoque biológico impide a Spengler considerar al cristianismo como una cultura madura independiente. Lo distribuye, lo mismo que a otras ideologías, entre los sujetos vivientes que le hacen posible. Así, por ejemplo, la cultura arábiga abarca el judaísmo, el cristianismo primitivo, los padres de la Iglesia, el neoplatonismo y el islam.

Predicción. El presagio de ocaso para el occidente lo apoya Spengler en una comparación de nuestra cultura actual con las culturas históricas fenecidas. Los fenómenos de decadencia que en aquéllas observamos los podemos ya observar en la cultura occidental. Tales son: predominio del racionalismo y de la técnica (en todas las culturas la técnica está al fin, es espíritu y no vida); aparición de las grandes urbes, del cosmopolitismo, de la democracia, de la idea de la humanidad, del pacifismo, de los derechos del hombre y del amor fraterno.

La obra de Spengler se alinea con una larga serie de modernas filosofías de la historia, que va desde G. B. Vico (edic. de su autobiografía por V. Rüfner en Zürich, 1948), pasando por Lessing, Herder, Hegel y Marx, hasta Toynbee y Jaspers.

Método. Pero en Spengler, a diferencia de Hegel, las culturas particulares no son superadas y absorbidas por el absoluto, dentro del cual alcancen aquéllas su sentido; tampoco pone él, como lo hace Marx, toda la vida social e histórica bajo una única ley, ni fomenta la «fe filosófica», ya bastante debilitada en el hombre, que todavía en Jaspers da coherencia a un conjunto (cf. la obra de Jaspers, *Philosophischer Glaube).* Spengler, el matemático, cae en el extremo contrario; no ve más que la vida en perpetuo fluir, desarrolla atrevidas analogías y se sirve de un método que se ha designado acertadamente como una «tipología dogmática intuicionista» (Wenzi). Si el argumento de analogía se ha de utilizar siempre con parsimonia, y en particular es sumamente expuesto el enfocar las culturas desde puntos de vista biológicos, con peligro de operar con categorías inadecuadas, acrecienta aún más la inseguridad de las tesis de Splenger precisamente la seguridad dogmática, entre genial y mística, siempre personal y aun caprichosa, con que asienta sus convicciones. Y el caso es que tuvo él la pretensión de dar a su obra una exactitud científica. La investigación especializada ha contradicho una porción de afirmaciones de Spengler, y hoy tenemos frente a la suya una obra como la de Toynbee *(A suidy of History,* 12 volúmenes, 1934-1961; trad. cast., J. Perriaux, Emecé, Buenos Aires 1951-1964), que realmente se apoya en una exacta investigación de los hechos. Sin embargo, la obra de Spengler ha tenido enorme resonancia; parte porque efectivamente atina muchas veces, parte porque su pesimismo cultural ha venido a coincidir con la tónica general del tiempo; parte también por la vitalidad sugestiva de su estilo.

Biologismo. El fondo filosófico general de la concepción del mundo de Spengler es un brutal biologismo. La vida que empuja los procesos históricos no es, como en Hegel,

la idea, o, como en Bergson, el *élan vital,* sino la vitalidad en su sentido más primitivo y zoológico. «Lo que está en juego en la historia es la vida, siempre y sólo la vida, la raza, el triunfo de la voluntad de dominio; no la conquista de verdades, de inventos o de dinero. La historia universal es el tribunal del mundo; da siempre la razón a la vida más fuerte, más plena, más segura de sí misma; confiere siempre a esa vida derecho a la existencia, sin importarle que aparezca ello justo o injusto a la conciencia. Ha sacrificado siempre la verdad y la justicia al poder, a la raza, y ha condenado siempre a muerte a aquellos hombres y pueblos para quienes la verdad fue más importante que la acción y la justicia más esencial que la fuerza» (final del tomo n).

Esto equivale a biologizar a Nietzsche. Es verdad que Nietzsche habló mucho de la fuerza bruta, pero no ignoró que las pasiones debían ser utilizadas bajo el tamiz discriminador de los valores. Sus cuadros y expresiones fuertes eran sólo símbolos de aquella dinamicidad que había de empujar hasta la aparición del hombre nuevo. En Spengler falta por completo la sensibilidad para el derecho y el valor. Es uno de los escritores que más han contribuido a envilecer el segundo y tercer decenio de nuestro siglo mediante una interpretación brutalizada de Nietzsche.

Obras y bibliografía

El hombre y la técnica, Madrid *1934. Años decisivos,* Madrid *1932.* M. Schráter, *Der Streít um Spengler, 1922.* El mismo, *Metaphysik des Unt'ergangs, 1949.*

Klages

Ludwig Klages (1872-1956) procede del círculo de Stephan George (cf. supra, p. 253); pasó largo tiempo en Munich. Desde 1919 vive en Suiza. Su obra principal *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como adversario del alma), nos revela ya en el título que su autor pretende ser un defensor declarado de la vida frente a la acción destructora del espíritu.

Enmiendas a Nietzsche. Klages cree haber vuelto a Nietzsche, al verdadero y total Nietzsche, restituyendo al concepto de vida el sentido originario que en Nietzsche tuvo. La vida, en efecto, la entiende rectamente Nietzsche, según Klages, allí donde habla de Dioniso, de lo dionisíaco, de lo orgiástico, de la gran tierra que hace brotar de sí el imponente torrente de la vida que arrastra a su paso cuanto alienta, y en cuyos eternos ritmos también el hombre debería perderse. *Vom kosmogonischen Eros* (Del ecos cosmogónico), lleva por título una de las obras de Klages.

Esa vida es la vida del «alma»; es «inconsciente», como la vida de las plantas, de los animales, de los niños pequeños y de los hombres primitivos, que no piensan, sino que se dejan llevar impasibles, jugando, danzando, soñando. En el símbolo de Dioniso intuyó claramente Nietzsche esta vitalidad pura, desnuda de espíritu. Sólo que luego lo echó todo a perder con la voluntad de dominio, pues en la tal voluntad de dominio viene a reaparecer el «espíritu». Por eso Klages se aplica a enmendar y depurar a Nietzsche, tomando la vida en sentido puramente biológico y trazando una visión ideal del hombre, en la que se valora positiva y exclusivamente lo terreno, la sangre, la vida inconsciente, y de un modo auténticamente romántico -Klages está fuertemente influido por Bachofen - se ponen en juego el corazón, los instintos, el sentido, la inclinación, el sentimiento, lo materno, lo femenino, el «pathos», en una palabra, lo «inconsciente» y profundo, en oposición a la conciencia, la cabeza, el espíritu, el intelecto, la voluntad, el deber, lo varonil-activo.

Espíritu. Qué sea el espíritu, podemos verlo ya en la matemática y en la técnica, en la lógica y en todo pensamiento conceptualmente esquemático. En todos estos campos el espíritu se introduce cortante en la vida. Con sus distinciones conceptuales destruye la totalidad viviente, quita a la realidad su plenitud y color y la mete a presión en un esquematismo universal. Percibimos aquí ecos de Bergson. Ambos, el francés y el alemán, reaccionan contra la disolución cartesiana de lo anímico en pura cogitatio. Ambos invocan de nuevo el alma, la vida. Al enfoque «logocéntrico», sucede un enfoque «biocéntrico». Klages pone incluso en duda que el entendimiento conozca la «realidad». El entendimiento se crea, en efecto, con sus conceptos un mundo para sí, el de los «objetos», que son puras abstracciones artificiales. Y es lo único que luego él conoce. Pero el verdadero mundo de la «realidad» tiene que ser «vivido»; es un «mundo de cuadros animados», consistente en «aguaceros torrenciales», cuyo ritmo nos avasalla; en ese arrebato cósmico es donde tenemos la experiencia de lo que es la vida (vida = encuentro, choque). Todas estas corrientes del vivir las mata el espíritu, y, por añadidura, con su pretensión de dominar y poseer, corrompe la inocencia paradisíaca de la naturaleza, la cual viene a convertirse en objeto de explotación en manos del hombre técnico. La huella funesta del espíritu se puede apreciar, en general, en la técnica, en la economía, en la civilización y en la política. También Klages establece un pronóstico sombrío. La tierra sucumbirá a manos del espíritu, para usar una expresión del amigo de Klages, Th. Lessing († *1934).* Considerado metafísicamente, el espíritu vino a este mundo, según Klages, por un infortunio cósmico.

Considerando históricamente, el espíritu aparece en la historia occidental por primera vez en Anaxágoras. En Sócrates, Platón y Aristóteles trata ya de fundar un «mundo superior», el κόσμος νοητός. Se dan también en China y en la India actitudes de huida del mundo, pero lo que ha fortalecido el espíritu de un modo descomunal es el cristianismo; la quintaesencia de él es puro espíritu. Contra este espíritu se rebela Kagles.

Caricatura. No es preciso hacer un esfuerzo mental para comprender la desorbitada postura de Kagles. Los fondos doctrinales que le empujan a ver en el espíritu un enemigo de la vida están tomados del antiespiritu. Un impulso irracional ha guiado su descripción sombría del espíritu. Pero no es ciertamente un retrato, es una caricatura. Unánimemente se lo ha reprochado la crítica. Klages se defiende (cf. conclusión de su obra), diciendo que al acusar al espíritu de matar la vida, no ha querido denotar más que al espíritu espúreo. En realidad, habla siempre del espíritu en general. Su lenguaje es el de Nietzsche, tan patéticamente exagerado como él. Viendo cómo trata al espíritu y a la vida, se aprecia hasta qué punto, no ya ha enmendado, sino empeorado a Nietzsche.

Descubrimientos psicológicos. Klages ha estudiado además a Nietzsche de un modo particular desde un punto de vista psicológico en la obra *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (Descubrimientos psicológicos de N.). Tiene la persuasión de que Nietzsche es el primero que se ha puesto a investigar el alma. La principal realización de Nietzsche psicólogo es, a juicio de Klages, el arte de desenmascarar la técnica para poner de manifiesto el engaño de la ascesis y moral cristianas. Así apunta Klages que, según Nietzsche, el amor al prójimo no es otra cosa que ambición, o temor, o impotencia, o cálculo, o saboreo egoísta del propio poder y magnificencia en el repartir gracias. Todo el cristianismo, toda su ascética, habría que entenderla desde este ángulo, como producto del «mal espíritu». En el manejo de la técnica de desenmascarar, le ha fallado a Klages una visión justa del valor; no ha separado el trigo de la paja, lo sano de lo enfermo. Por lo demás, esta técnica de desenmascarar, que apunta Klages en el haber de Nietzsche, se ha vuelto después contra el mismo Nietzsche y contra su teoría

del cristianismo como fruto de rebelión de esclavos, de envidia de la vida y de resentimiento. Se ha podido demostrar que «el resentimiento que él mismo experimentó en parte lo proyectó sobre su objeto; el sentimiento que él tuvo respecto del cristiano lo atribuyó al cristiano mismo... Los elementos contradictorios de su espíritu y temperamento, que en su vida real no pudo él ni rechazar ni conciliar, los separó luego en teoría y los contrapuso, encarnándolos en grupos irreconciliables. Sin embargo, tienen una patria común y un común origen. El bárbaro conquistador, el noble y fino aristócrata, el ermitaño de espíritu hondo y melancólico, el Jesús manso y amable, el cristiano débil y vengativo, todos ellos son Nietzsche, partes de su ser complejo, polifacético, fragmentos aislados de su rica personalidad, cuya integración jamás logró» (Reyburn-Hinderks, *Fr. Nietzsche,* 1947, p. 396*)*

Caracterología. Klages toma aquella contraposición temática de vida (alma) y espíritu como fundamento para toda su psicología, y en particular para su caracterologia. Es muy apreciable lo que Klages ha realizado en este campo especializado de la investigación. A él se debe especialmente que la psicología pueda ser hoy psicología profunda, psicología de expresión, y que se la explote en el terreno de la caracterología.

La positiva utilidad práctica de la psicología de Klages, por ejemplo, en la psicoterapia, no debería hacer olvidar los deleznables fundamentos filosóficos generales de su doctrina. El concepto de «des-inhibición» *(Enthemmung),* v. g., puede implicar un desembarazarse de normas que, según Klages, son hilos de alambre espinoso espiritual, cuando en realidad se trata de valores genuinos.

Obras

Prinzipien der Charakterologie, 1910, después bajo el *título Die Grundlagen der Charakterkunde, 111951. Handschrift and Charakter, 1916, 241956;* versión cast., Es*critura y carácter,* Buenos Aires *1949. Zur Ausdruckslehre and Gestaltungskraft,* Ges. Abhandlungen, *1926. Vom kosmogonischen Eros, 1922, 41941. Die psychlogischen*

Errungenschaften Nietzsches, 1926, 31958. Der Geist als Widersacher der Seele, 3 vol., 1929 a *1933, 31953. Die Sprache als Quell der Seelenkunde, 1948. J.* Deussen, *Klages, Kritik des Geistes, 1934. H.* Bendiek, *Der Gegensatz Yon Seele and Geist bei L. Klages. Grundlinien seiner philosophischen Systematik, 1935. W.* Witte, *Die Metaphysik von L. Klages, 1939.*

FENOMENOLOGÍA

La aparición de las *Logische Untersuchungen* de Husserl, al alborear nuestro siglo (1900), inaugura un movimiento filosófico con una nota característica del siglo XX, otras veces apuntada, que le distingue del siglo XIX: la vuelta al objeto y al ser. En sí misma la fenomenología significa propiamente sólo un método, cuya norma es dejar que las cosas mismas se hagan patentes en su esencial contenido, mediante una mirada intuitiva y reveladora, en el más íntimo y fiel contacto sintonizante con la objetividad real, en cualquiera de los terrenos filosóficos. De ahí el lema de la escuela: ¡Vuelta a las cosas mismas! *(Zurück zu den Sachen selbst!),* lo cual ha de entenderse como reacción de disgusto contra el proceder despótico de ciertos sistemas y escuelas, que con harta frecuencia se entretenían en una política doméstica de particulares puntos de vista y terminologías hechas, en vez de dejar hablar a las cosas mismas sin prejuicio alguno.

Esta nueva actitud metódica fue de una marcada precisión y, con todo, tan abierta, que halló favorable acogida en todas partes. De hecho, el método fenomenológico posee sus seguidores en todos los sectores filosóficos y ha dejado sentir por doquiera su influjo fecundante. A tono con su contextura íntima se ha desarrollado ese método más o menos visiblemente en la dirección de una filosofía objetivista de la esencia y del ser. La retirada de los representantes del neokantismo y demás formas de subjetivismo por una parte, y el advenimiento de la nueva ontología, así como la resurrección de la metafísica por otra, están esencialmente condicionadas por la fenomenologia.

La escuela presenta muchos y brillantes nombres: *A. Pfünder (1870-1941), M. Geiger (1880-1937), A. Reinach (1883-1916), E. Stein (1891-1942, D. von Hildebrand (n.* 1889), *H. Conrad-Martius (n. 1887), O. Becker (n. 1889),* entre otros. Pero los más destacados son *E. Husserl,* el fundador del método, *y M. Scheler,* su perfeccionador. El órgano filosófico de la escuela es el «Jahrbuch für Philosophy and phánomenologische Forschung» (Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica, 11 tomos, *1913-30),* fundado por Husserl. Desde 1940 continúa su publicación en Buffalo (N. Y.) bajo el titulo *Philosophy and phenomenological Research.*

Husserl

Vida y obras. Edmund Husserl (1859-1938), al final de su vida, fue profesor en Friburgo de Brisgovia, inaugura el método fenomenológico con su obra principal *Logische Untersuchungen*, 1900-1; versión cast., *Investigaciones lógicas,* Madrid 1929. La segunda gran obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie and phänomenologischen Philosophie*, 1913; versión cast., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Buenos Aires 1962, está en la línea de las Investigaciones lógicas, pero introduce una dirección lógico-trascendental, que es característica suya en sus años posteriores, pero en la que no le siguen la mayor parte de los demás fenomenólogos.

La filosofía de la esencia. El centro de la filosofía de Husserl está ocupado por el concepto de esencia. Se transparentan en ello los influjos de Bolzano y Brentano y la propia orientación de Husserl hacia la Matemática. Desde esta orientación hacia el pensamiento lógico-matemático se configura el peculiar concepto de esencia que tiene Husserl. Esencia no es para él la unidad de ser de la antigua metafísica de trascendencia, sino una unidad objetiva de sentido, de carácter lógico-ideal. Podría traducirse por coherencia objetiva, puesto que es el objeto mismo, con su contenido real, no un sujeto con sus «posiciones» o funciones subjetivas, lo que constituye la esencia.

Contra el psicologismo. La primera meta que persigue Husserl en sus *Investigaciones lógicas* es asegurar la objetividad del objeto, aquí de las formas y leyes lógicas (campo donde primariamente y con preferencia trabaja Husserl), contra toda falsa interpretación subjetiva de las mismas. Husserl ataca el psicologismo que, a remolque del empirismo, había dominado ampliamente el pensamiento del siglo XIX, y no había visto en las leyes lógicas más que leyes de hechos, de hechos psíquicos, costumbres de pensar y cierto hábito de economía mental. Para dar una explicación filosófica de la ciencia y de la verdad, el psicologismo partió siempre del sujeto y de sus procesos psíquicos, en vez de fijar su mirada en el contenido real y en el íntimo sentido de la esencia. El resultado fue el relativismo, el nominalismo y el ficcionalismo. Pero justamente ese relativismo en el que desemboca todo psicologismo, constituye el más fuerte argumento contra él.

En profundos análisis lógicos, especialmente de los juicios matemáticos, muestra Husserl que es preciso distinguir bien entre el acto psíquico individual de pensar (noesis), y el contenido objetivo del pensar (noema). El contenido del pensamiento 2 x 2 = 4, por ejemplo, es un nexo real y esencial objetivo, que presenta una interna unidad de sentido ideal y, en cuanto tal, es independiente de todo sujeto y de sus peculiares disposiciones. La verdad de esa proposición no se rige según el pensar fáctico de una «psique», sino al revés, el pensar fáctico de toda «psique» debe regirse por aquélla. Las maneras y hábitos de pensar, a las que Hume y el psicologismo de todas clases quieren reducir los fundamentos de la ciencia, aun los de la lógica, quedan sin significado alguno ante estos nexos de esencia reales. Dichos hábitos y maneras constituyen un objeto para la psicología, para la antropología y también para la sociología, pero no tienen nada lógico y no pueden fundar la verdad ni la ciencia. Con estas reflexiones puede Husserl arrogarse el mérito histórico de haber superado el psicologismo imperante.

Ontología fundamental y regional. En el aspecto positivo, Husserl se esfuerza por dar una demostración de la idealidad y aprioridad de la lógica pura, iluminando aquellas supremas leyes formales a las que todo concepto, juicio, raciocinio, etc., de cualquier ciencia debe satisfacer, y señalando juntamente aquellas supremas determinaciones formales que debe implicar en sí todo objeto, de cualquier sector de realidad que sea, es decir, las categorías objetivas fundamentales, como realidad, unidad, multitud, número, relación, etc.

Husserl se ocupa, como vemos, de una lógica formal y de una ontología formal, pero ambas en su correlación mutua, de forma que su filosofía, pasando por las determinaciones fundamentales del pensamiento y del ser, viene a convertirse en una filosofía primera o en una ontología fundamental. Pero no se queda en lo puramente formal; advierte que las determinaciones fundamentales ónticas del objeto en los diferentes estratos y reinos particulares del ser no son menos importantes y, por tanto, la ontología fundamental debe explayarse en ontologías regionales. También en el lado óntico de los objetos debe darse un a priori. La capital importancia de tal empresa se deduce del hecho de que una vez que logremos encajar las estructuras fundamentales aprióricas, por ejemplo, de lo físico y lo psíquico, en moldes de axiomas y enunciados matemáticos, habrá terminado la vieja contienda en torno al materialismo y al naturalismo.

Intuición de esencia. Pero la filosofía de las esencias no podría dar un paso si tuviera como fuente exclusiva de conocimiento la abstracción entendida al modo empirista. En la segunda «Investigación» del tomo II de las *Investigaciones lógicas,* titulada *Ueber die ideale Einheit der Spezies and die neuen Abstraktionstheorien* (Sobre la unidad ideal de la especie y las nuevas teorías de la abstracción), ataca Husserl la hipostasización psicologista del universal, toda forma de nominalismo y en especial las teorías nominalistas de la abstracción del sensismo inglés. Esencia no es para Husserl un concepto universal deducido de intuiciones sensibles, sino una unidad ideal de sentido. Por ello necesita, para su aprehensión, de un peculiar acto de conocer, la llamada «intuición de esencia» (Wesensschau). A veces declara Husserl este concepto central de su filosofía diciendo que ponemos entre paréntesis lo circunstancial en nuestros contenidos de conciencia, quedándonos sólo con lo esencial, la rojez por ejemplo, eliminando lo que es circunstancial a ella, como el hecho de ser la rojez de una rosa florecida en determinado tiempo, en determinado jardín. Cuando así habla, utiliza todavía el lenguaje del empirismo. Otras veces, en cambio, caracteriza la intuición de esencia como un «acto ideador». Entonces queda perfectamente claro que la intuición de esencia husserliana pertenece a la historia de la intuición intelectiva, que va desde la

ανάμνησις de Platón, pasando por la teoría antigua y medieval del *νούς* activo, creador, y el saber de esencia de la edad moderna en Spinoza y Leibniz, hasta la intuición intelectual da Schelling.

Contra la intuición de esencia. Esta intuición de esencia fue atacada a veces duramente. C. Stumpf objeta que Humerl debería saber decirnos, aplicando su intuición, cuál es la esencia del tracoma o de la causa del cáncer. Tal dificultad desconoce el estado real de la cuestión (cf. lo antes dicho, p. 206s, sobre el conocimiento de esencia y sus aspiraciones). También en el campo de la neoscolástica se mantuvo largo tiempo una actitud escéptica respecto de la intuición de esencia husserliana. En parte estuvo justificada esta actitud crítica cuando se dirigió el ataque contra ciertas «intuiciones» demasiado cómodas, que no intuyen contenidos objetivos de esencia, sino propios contenidos y puntos de vista hechos ya familiares. Pero también se desconoció muchas veces la substancia de la cosa, es decir, la verdadera afinidad de la intuición husserliana con la tradición clásica del *νούς* creador, del *intellectus agens,* del *habitas principiorum*,.de las ideas y verdades eternas. Y se ignoró esa afinidad porque, sin percatarse de ello, se halló esta filosofía tradicional afectada por el espíritu empirista del siglo XIX, y se dieron en ella explicaciones de la abstracción más cercanas a Stuart Mill y Hume que a Aristóteles y Santo Tomás.

Filosofía trascendental. Acabamos de hablar de una afinidad doctrinal de la intuición de esencia con la intuición de ideas clásica. Con ello tocamos la posterior evolución del pensamiento de Husserl, sobre todo, tal como ha quedado en las *Ideen.* Ya antes había entendido siempre Husserl las esencias sólo en la inmanencia de la conciencia. Toda validez trascendente había sido excluida por él. En esto está la gran diferencia con la ciencia de esencias e ideas de la antigua metafísica. Si el *νούς* de Platón y Aristóteles o de santo Tomás contempla esencias e ideas, éstas denotan siempre un ser independiente de la conciencia. También en Leibniz es todavía así.

Husserl y Kant. Pero desde Kant no se arriesga el espíritu moderno más allá de la conciencia. También Husserl sucumbe a este influjo. Expresamente declara que su fenomenología «saca todos sus resultados sólo de la pura intuición inmanente, vedando todo rebasamiento de esa esfera de la autodación *(Selbstgegebenheit)* intuitiva». Husserl lucha por su reino de ideas, su a priori y sus «evidencias apodícticas de esencia», contra el empirismo y el psicologismo, pero no contra Kant. Por el contrario, se queda con él en la subjetividad de la conciencia. Más aún; en su segunda obra principal, *Ideen,* pretende, al igual que Kant, construir todo pensar y ser a partir de un «yo puro». También él quiere hacer filosofía primera, metafísica. Centra su consideración en el «objeto intencional» y quiere superar el «estéril método clasificatorio y descriptivo de Brentano», pero el hecho es que se queda en una ontología lógico-trascendental al estilo de Kant. Toda la empresa se convertirá en «una universal fenomenología de la conciencia» que, saltando por encima de todo ente particular, aprehenda el ser como tal, pero, y aquí vuelve Husserl a enlazar con Kant, lo aprehenda en su emerger de la conciencia. Husserl, que salió a luchar en campo abierto contra el psicologismo, sucumbe ahora al empirismo, del que el psicologismo no es sino un vástago. El empirismo es, en efecto, el que prohibió a Kant trascender la conciencia subjetiva. Y al seguir a Kant, sigue Husserl también a Hume. Se combate al psicologismo y sale vencedor el empirismo. Es verdad que queda eliminado el relativismo psicologístico, pero se pregunta uno si sobre la base de un subjetivismo lógico-trascendental pueden fundarse «evidencias apodícticas de esencia» (cf. p. 224). ¿No habría que derribar desde sus cimientos todo el subjetivismo y volver, como Bolzano, a la tradición prekantiana, para llegar a auténticas intuiciones de esencia?

Husserl y Heidegger. Es significativo el modo como juzga C. Stumpf la fenomenología universal de la conciencia de Husserl. El realista, en Stumpf, no puede avenirse con la lógica trascendental. Le resulta en extremo vacua. Es imposible una filosofía primera o metafísica que, partiendo de la conciencia purificada de todo contenido particular, sólo con ayuda de la «pura intuición del yo», quiera construir y deducir la realidad. «El yo puro contemplado en la pura intuición del yo, evoca con demasiada fuerza el nirvana de los ascetas indios, que absortos e inmóviles contemplan su ombligo... Nuestra mirada se hunde en lo obscuro... en la absoluta nada.» Algo masivamente dicho, pero el concepto de nada aducido nos puede servir de orientación.

Pura conciencia, como punto de partida de una filosofía primera, y nada son, de hecho, equivalentes. Así fue en Hegel, y así será también en Heidegger, que procede del Husserl posterior, y queriendo dar a su vez una filosofía primera, conglutina igualmente el ser con la nada. Sólo que en Heidegger la filosofía primera quiere ser, si vale la expresión, más primera aún que la primera, y la nada más nada que la nada, pues más allá aún de la conciencia se quiere retroceder hasta un principio todavía más primero y originario.

Scheler

Vida y obras. *Max Scheler* (1874-1928), que enseñó en Jena, Munich y Colonia y al final de su carrera fue llamado a la Universidad de Francfort, completa la fenomenología, sacándola del estrecho marco en que la introdujo Husserl con su inmanentismo, y conduciéndola a los grandes temas del valor, del hombre, de Dios. Scheler estuvo al principio bajo el influjo de R. Eucken en Jena, donde obtuvo su habilitación universitaria, y acometió, como éste, una sublimación de lo puramente vital partiendo del mundo ideal. Pero pronto tiene lugar su encuentro con los fenomenólogos, aplica su método intuitivo y descriptivo a la ética, y se convierte así en el fundador de la ética material de los valores, que opone él ahora al formalismo y a la ética de la ley y del deber de Kant. Es un nuevo personalismo ético, que Scheler desarrolla con brío espiritual y arrebatador. Abren camino sus dos escritos *Der Formalismus in der Ethik and die materiale Wertethik* (El formalismo en la ética y la ética material de valores) 1913-16; trad. esp. 1941, y *Wesen and Formen der Sympathie,* 1926 (3.ª ed. de la *Phänomenologie der Sympathiegefühle,* de 1913); trad. cast., Esencia y formas de la simpatía, 1950. Al mismo tiempo emprende un análisis crítico del relativismo de Nietzsche y escribe contra él una serie de trabajos que dieron pie a que Troeltsch le llamara el Nietzsche católico. Son: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (El resentimiento en la formación de las doctrinas morales, trad. cast. 1938), *Zur Rehabilitferung der Tugend* (Para la rehabilitación de la virtud), *Die chrisdiche Liebesidee and die gegenwártige Welt* (La idea cristiana del amor y el mundo actual), *Reue and Wiedergeburt* (Arrepentimiento y regeneración). Están contenidas en *Vom Umsturz der Werte* (De la revolución de los valores) 1919, y en *Vom ewigen im Menschen* (De lo eterno en el hombre) 1921, trad. cast. 1940.

Luego, en 1923, bajo la embestida de vivencias personales, se aparta de la Iglesia católica, a la que antes se había convertido y cuyos sacramentos había recibido con toda publicidad en la pascua de resurrección de 1916, declara que nunca se había sentido católico; da un viraje radical a su punto de partida, considerando ahora el impulso e instinto vital como lo más originario y lo más poderoso, aun en el hombre; admite la originaria impotencia del espíritu y de lo ideal, aun en la vida histórica y social, frente a la prepotencia de los instintos, de la sangre, de la economía y la política; ve a lo demoniaco explayarse tumescentemente en un poder cósmico al que aun lo divino está

uncido, y desarrolla un panteísmo evolucionista, en el que el Dios bueno aparece sólo al final del proceso cósmico; la historia y el proceso cósmico, en general, serían el largo camino que debe recorrerse para que el ideal y la luz venzan sobre la angustia y el error, el espíritu sobre el antiespíritu. *Die Wisuensformen and die Gesellschaft,* 1926; trad. cast., Sociología del saber, 1947; *Stellung des Menschens im Kosmos,* 1928; trad. east., *Puesto del hombre en el cosmos,* 1936; y *Philosoplhische Weltanschauung,* 1929, pertenecen a este momento espiritual de Scheler. Otras obras traducidas en catellano: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético, 2 vol.*, Madrid 1941-1942. El *saber y la cultura,* Buenos Aires 1939. *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos,* Madrid 1942. *Muerte y supervivencia* «ordo amoris», Madrid 1934.

Los valores. El primer logro filosófico de Scheler es el descubrimiento del reino de los valores. Los valores son, según él, algo peculiar, no idéntico con las cosas, ni con el simple «ser» natural de los «bienes», ni tampoco con los actos psíquicos, que por sí mismos no acusan más que el fáctico querer y desear o las puras disposiciones naturales y maneras temperamentales o de carácter del hombre.

Su carácter. Son «cualidades» de un orden especial, que descansan en sí mismas, se justifican también por sí mismas, simplemente por su contenido. Basta dirigir a ellas la mirada para ver al punto lo que son. El que es ciego para el valor no las ve; pero esto es debido sólo a su anormalidad. La intuición fenomenológica de esencia se convierte en Scheler en intuición de valor. Así nace la ética material de valores, en la que la fenomenología ha dado acaso sus mejores frutos. Scheler objeta a Kant que con su formalismo ha pasado por alto precisamente el contenido de valor de lo moralmente bueno; no es una acción moralmente valiosa por poder convertirse en ley universal, sino al revés, por ser valiosa puede convertirse en una ley general. También ha ignorado Kant, con su concepto del deber, el verdadero carácter de la moral. Los valores no necesitan ser imperados, atraen por sí mismos al hombre. El hombre no es tan malo que necesite de un imperativo categórico. No está solicitado sólo por el mal, sino también por el bien.

Sentimiento de valor. El hombre posee una capacidad de «sentimiento» para lo valioso. Scheler no es un intelectualista en la ética, como lo es Kant, y como lo es también algún que otro escolástico, que llega a ver un silogismo en la decisión de la conciencia moral. Scheler representa una ética «emocional», y por esta parte es un antípoda de Kant; aunque no del todo, pues su sentimiento de valor no es menos objetivo que lo es en Kant la razón práctica. El sentimiento de valor de Scheler nada tiene que ver con aquellos estados subjetivos de alma que en la psicología son tratados como placer y displacer; es más bien un acto intencional, que «barrunta» los valores, y los barrunta precisamente en su objetividad. Esta captación del valor es la que traduce él con el término «sentimiento de valor» *(Wertfühlen).*

Por ello se revela también a Scheler como insostenible la «posición» o creación de valores en el relativismo de Nietzsche, que pretende introducir «nuevos» valores. Ya en 1901 había escrito A. Riehl contra Nietzsche: «Los valores no se inventan, ni se acuñan de nuevo, mediante una transmutación de valores; son simplemente descubiertos, y lo mismo que las estrellas en el cielo, también ellos van apareciendo, con el progreso de la cultura, en el ámbito visual del hombre. No son valores antiguos; no son valores nuevos; son los valores.» De igual modo rechaza Scheler el relativismo del valor y atribuye a su sentimiento de valor la misma objetividad que compete al pensamiento lógico. Hay una «lógica del corazón», como dijera Pascal; aquel «orden del corazón» que llevó también a san Agustín a evaluar el mundo con objetiva seguridad, a sentirse

inquieto y a buscar hasta que su corazón descansara en Dios, el *bonum omnis boni.* Al valor objetivo corresponde, pues, una aprehensión del valor igualmente objetiva, según la ley de correlación entre objeto y acto que Scheler ha formulado. A base de esa ley, establece esta dístinción: las cosas sensibles son percibidas, los conceptos son pensados, los valores son sentidos. A la luz de esta distinción se hace evidente que un espíritu totalmente sumido en la mentalidad técnico-materialista puede ser ciego para el valor.

Las emociones. El interés de Scheler por el sentimiento de valor no es meramente ético; está dentro del contexto más amplio de su filosofía de las emociones. A esta rama de la filosofía asigna Scheler el estudio de aquellas leyes de sentido que rigen la vida emocional. Concretamente, el estudio de la esencia y de las diferentes formas de simpatía, de amor y odio, de vergüenza, de temor y angustia y de honor. Sólo los tres primeros conceptos pudo tratarlos detenidamente el autor en la obra más extensa, *Wesen and Formen der Sympathie.*

Psicológicamente. Da aquí Schéler una psicología descriptiva y genética de los fenómenos de la simpatía y formas del amor en la vida individual del hombre, y al mirarle en sus relaciones con el yo ajeno y con las más diversas formas comunitarias, estudia además su sentido ético, persigue las repercusiones de las «formas de ánimo» o talantes humanos en la historia de las distintas culturas y acomete un concienzudo análisis crítico de las diversas teorías filosóficas que han tratado de establecer el significado íntimo y originario de los sentimientos de simpatía, sintonía de alma y amor (ético, sexual, humano). El libro contiene multitud de finas observaciones psicológicas que han brindado no pocas motivaciones a la psicología profunda y han ejercido un fuerte influjo aun en otros terrenos (cf. sobre ello el prólogo). En Scheler, la «inclinación» o tendencia natural es algo más extenso y de mayor entidad que en Kant, quien se redujo a incluirla en el grupo de las facultades apetitivas inferiores y, con ello, la descartó del orden moral.

Metafísicamente. Pero el interés de Scheler por el sentimiento de simpatía rebasa lo puramente ético y psicológico; descubre en ese sentimiento también una dimensión metafísica. Los fenómenos de simpatía son fenómenos primarios, en parte, de lo vital psíquico, y, en parte, de lo noético espiritual de la vida. En tal sentido, constituyen factores metafísicos de primer orden. Para sostener esta doctrina se apoya en Platón *(Convivio y Fedro),* san Agustín, santo Tomás, G. Bruno, Spinoza, Hegel, Baader, Schopenhauer, Hartmann, Bergeon, Driesch, Becher, todos los cuales «realizaron intentos para descubrir en el amor y simpatía funciones de cierta naturaleza, que nos acercan al fondo mismo de las cosas, o también conatos para deducir, a base de la existencia y esencia de esos sentimientos, ciertas conclusiones tocantes a la unidad y condición del fundamento del ser cósmico. Por diferente que fuera la orientación metafísica de sus teorías sobre la simpatía y el amor, ya de tipo teístico, ya panteístico, ya pandemonístico o panenteístico, siempre, empero, concibieron esos sentimientos según el espíritu de aquellos versos de F. Schiller: «Lo que el ancho circulo habita rinda pleitesía a la simpatía. Ella nos conduce a las estrellas, donde el desconocido mora.»

Persona. La doctrina de Scheler sobre las formas del amor constituye una parte esencial de su filosofía de la persona humana. Scheler no pone el ser personal del hombre en la subsistencia metafísica, que llamaron los antiguos hipóstasis, porque entonces sería el hombre una cosa entre las cosas. Tampoco coincide con la suma de actos psíquicos, pues eso no es más que un medio de que se sirve la persona. También se han de distinguir del ser personal el «yo» y el carácter, como cosas hechas y conclusas. Lo que hace persona a la persona son los valores. La persona es algo siempre

actuante, un acto no sometido a la determinación causal, ni por parte de la masa hereditaria, ni del carácter, ni del mundo circundante; aprehende en libertad el mundo de lo valioso y configura así al hombre en su valor supremo, justamente como persona. Las personas no «son», «se hacen», al hacer efectivos los valores. Este obrar personal es en el fondo un amar, correspondientemente al orden interno del corazón, y este amor, en cuanto participación del mundo de los valores, es, en último término, participación de la persona primitiva y originaria, que es Dios.

Hombre y cosmos. Este personalismo es una pieza fundamental de la doctrina de Scheler sobre el puesto del hombre en el cosmos. El hombre tiene un sentimiento de valor y un saber de esencia. En eso consiste el «espíritu», y eso le distingue del animal.

Hombre y bruto. También el animal posee «intelecto», entendido como cálculo reflexivo, orientado hacia un objeto, y como astucia. Pero el animal no tiene interés alguno ni por la verdad ni por los valores. Merced al espíritu, que intuye esencias y valores, se levanta el hombre sobre el apremio y apetencias del momento y considera el «en sí» del ser y del deber. «Quien, por tanto, niega al hombre la inteligencia del a priori (conocimiento de esencia), le convierte, sin saberlo, en bruto» (Philos. *Weltansch.* 101).

El espíritu hace al hombre libre del cosmos al ligarle a la esfera ideal de las verdades y los valores. El animal queda siempre uncido a su modo circundante, y sirve exclusivamente a sus instintos naturales, *hic et nunc.* Es una simple porción de existencia, como cualquier otro existente. El hombre no es simplemente un existente; es para el mismo su tarea, sólo así «se hace», y se hace hombre precisamente al hacerse y ser libre del cosmos; se hace «espíritu», dice Scheler; «se hace ser racional», dijo Kant; «existe», dirá la filosofía de la existencia, que reco ge directamente de Scheler la concepción personalista del hombre.

Impulso y espíritu. No quiere esto decir que Scheler haya supervalorado el espíritu; muy al contrario, es suya una célebre teoría, que caracteriza su período posterior, cuya substancia es precisamente la impotencia del espíritu; teoría que recogerá luego N. Hartmann. El espíritu, según Scheler, actúa en la historia y en la sociedad tanto más difícilmente cuanto más puro es. El grado de realizabilidad del espíritu está en dependencia de factores no espirituales: los instintos fundamentales del hombre (instinto de propia conservación, instinto de poder, instinto sexual), las «circunstancias» políticas, económicas, geográficas, geopolíticas, condiciones de población, movimientos de expansión y mezcla de razas. Con todo esto, el espíritu pierde. Gana, es verdad, por otra parte, puesto que la pujanza y las dotes peculiares de cada alma vital prestan su propio *élan* al espíritu; pero frente a la impetuosidad loca y el peso retardarte de los estratos ínfimos del ser, se encuentra el espíritu desarmado, «impotente». Tiene que ser «potenciado» por ellos, si quiere ser vida. No puede, por tanto, transformar a su gusto los factores reales, éstos siguen su causalidad propia, puramente instintiva, ciega para los contenidos de sentido. El espíritu puede lograr sus fines cuando incorpora a sus concepciones lo material y todos los impulsos vitales, para lograr sus objetivos con la ayuda de éstos, sin que pueda nunca prescindir de ellos, pues constituyen su base, su medio y la fuente de donde mana su fuerza. Scheler denomina mundo del «impulso» *(Drang)* a toda esa serie de estratos subyacentes al mundo del espíritu. Este concepto de «impulso», lo mismo que el otro concepto complementario de espíritu, se explaya en una magnitud cósmica metafísica.

Mundo y Dios. En todo el proceso cósmico, según Scheler, están repartidos los dos elementos: impulso y espíritu. En todas partes se da la polaridad de naturaleza e idea, fuente de fuerza demoníaca y de orden puro, tinieblas y luz. Pero si bien el espíritu tiene

que ser «alimentado» y «potenciado» por los estratos vitales, es, sin embargo, el espíritu «el que da sentido a la tierra, al mundo mismo» (*Philos. Weltansch.* 103) *¿No* sería esto una prueba de que la idea es en definitiva más fuerte que el impulso? Tenemos de nuevo al espíritu imprimiendo, lo mismo que la idea de Hegel, su sentido y su rumbo al acontecer mundano hacia un fin ideal. Este término de perfección se llama Dios. Impulso y espíritu son a la par atributos de lo divino. En el proceso de esclarecimiento del impulso hacia el espíritu se esclarece lo divino mismo. Lo divino en Dios «se esencia» *(west)* primero en el fondo de la naturaleza universal; después se despliega cada vez más vigorosamente, hasta manifestarse por último en toda su pureza; el proceso del mundo alcanza entonces su término de perfección. Un estadio de este proceso es el hombre. «El hombre, esa breve pausa en la potente duración temporal de la evolución universal, tiene su significado dentro de la expresión evolutiva de la deidad misma. Su historia no es mero espectáculo para un observador y juez eterno, perfecto, divino; está inserta y entrelazada con el devenir de la deidad misma» (1. c.). Es exacto decir que Dios es infinitamente bueno, sabio y poderoso, pero eso es sólo verdadero dicho del Dios acabado, al final de los tiempos. Mientras lo divino-humano está aún en marcha, mantienen trágica lucha entre sí luz y tinieblas. Báhme, Baader, Schelling, Hegel, preceden e inspiran aquí a Scheler. Después de él, también Heidegger parece echar por el mismo camino, cuando, dando un salto hacia atrás, más allá del mismo ser, inquiere un fundamento del todo originario, a partir del cual todo absolutamente se «des-vela» y aclara en el curso de un proceso temporal, incluso las esencias eternas y Dios.

ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

Si se puede hablar de una gran época de la filosofía en nuestro siglo, se debe, en primer término, a las realizaciones en el terreno de la ontología y la metafísica. Después del estrechamiento antinatural de la problemática filosófica dentro del neokantismo, y del torbellino, a menudo impetuoso, de la filosofía de la vida, se da de nuevo una filosofía de gran estilo en la ontología y metafísica del siglo XX, con riqueza de problemas y rigor de método que fueron características de los clásicos de la filosofía desde los presocráticos. Existen también ahora las inflexiones esenciales de la actitud metafísica con las que el filosofar occidental trató siempre de explotar sus diferentes posibilidades. Tenemos una ontología que quiere ser sólo ontología y nos da sólo una variedad del fenomenalismo. Su típico representante es N. Hartmann. Junto a ella hay una metafísica inductiva extraordinariamente fecunda, que parte de Fechner y Lotze, en la línea y espíritu de ellos, y ocasionalmente marcha también por las vías de la metafísica clásica, la platónico-arisiotélica. En el plano de esta última se mueve conscientemente la metafísica cultivada por los representantes actuales de la *philosophia perennis.* De ésta se ha tratado ya anteriormente (p. 370ss). Hay, además, otra metafísica que acentúa especialmente el elemento idealista, la corriente llamada ideal-realismo.

N. HARTMANN

Vida y obras. Nicolai Hartmann (1882-1950) profesor en Marburgo. Colonia, Berna y Gotinga, arranca del neokantismo de Marburgo, se aparta de él bajo el influjo de la fenomenología de Husserl y de Scheler, y progresa rápidamente hasta convertirse en una de las figuras dirigentes del pensamiento filosófico alemán de la primera mitad del siglo XX. Sus obras principales son: *Platons Logik des Seins, 1909; Grundzüge einer*

Metaphysik der Erkenntnis, 1921; tra. casi., *Rasgos fundamentales de una met. del conoc.,* Buenos Aires, *1957; Die Philosophie des deutschen Idealismus, 2 vol., 19231929; Ethik, 1925; Zum Problem der Realitütsgegebenheit, 1931 Das Problem des geistigen Seins, 1933; Zur Grundlegung der Ontologie, 1'935; Mdglichkeit and Wirklichkeit, 1938; Der Aufbau der reaten Welt, 1940; Philosophie der Natur, 1950; Theologisches Denken, 1951; Aesthetik, 1953; Kleinere Schriften, 3 vol., 1955-58.*

Metafísica del conocimiento

Hartmann abre su metafísica del conocimiento con esta terminante declaración: «Las siguientes investigaciones parten de la convicción de que el conocimiento no es un crear, producir o educir el objeto, como el idealismo de vieja y nueva solera quiere hacernos creer, sino que es un aprehender algo que se da antes e independientemente de todo conocimiento.»

Realismo. Esta confesión equivalía a una clara renuncia al neokantismo y significaba el comienzo de una nueva filosofía realista pronta a volverse ahora a toda la riqueza del ser en todas sus capas y formas. Surge de nuevo el mundo real con estructuras de contenido, con grados escalonados de ser, categorías, principios, leyes de esencia, relaciones y dependencias. Hartmann advierte, naturalmente, la dificultad de avanzar hasta una objetividad real trascendente. Por un lado, el sujeto que conoce tiene que salir de algún modo fuera de sí mismo; por otro, está necesariamente aprisionado dentro de su propio ser. Hartmann plantea así la antinomia. La conciencia ha de salir de sí misma en tanto que aprehende algo fuera de sí, es decir, en tanto que es conciencia *cognoscente.* Pero la conciencia no puede salir de sí en tanto que solamente puede aprehender sus contenidos, es decir, en tanto que es *conciencia* cognoscente *(Met. d. E. $1925, p. 60).*

Trascendencia gnoseológica. Mediante un análisis fenomenológico del acto de conocer es dado echar un puente de solución a la dificultad. Este análisis lleva al resultado de que una trascendencia gnoseológica es propia del conocer, cosa evidente si, antes de prevenirnos con ninguna teoría, tomamos la «conciencia natural del objeto» tal como se presenta a una mirada objetiva. La conciencia cognoscitiva natural ve en el objeto un ser «en sí». Este objeto mentado presenta ciertamente una primera faz puramente intencional, es decir, de simplemente mentado por la *conciencia,* y en este sentido es una imagen representativa dentro de la conciencia. La idea de un objeto extramentalmente existente «puede» resultar engañosa. Ésta es la opinión del idealismo, el cual trata de probar que no se da nada más que la conciencia. «Pero es bien revelador el hecho de que para ello necesita trastornar toda nuestra visión del mundo, invirtiendo el fenómeno de la conciencia natural del objeto. Por mucho que se quiera mudar el "en sí" extrasubjetivo y trascendente en su contrario, no es posible despojar de aquel carácter primitivo al fenómeno como tal, y queda siempre en pie el hecho de que toda conciencia connota con su objeto un trascendente» (o. c. 76). Pero lo decisivo es que la trascendencia descansa exclusivamente en el objeto intencional. La intencionalidad, en la que por su parte suele quedarse el idealismo, «es ella misma la que trasciende el objeto puramente intencional» (o. c. 106). La intención cognoscitiva no se termina o dirige a un objeto intencional intramental, sino a un objeto en sí, extramental. «Ella quebranta el anillo de bronce - y ésta es la antítesis del principio de la conciencia, de la inmanencia pura-, pero no por razón de que su término y dirección es "intencional" (lo que sería una tautología), sino por el hecho de ser él [el objeto] algo en sí» (o. c. 107). Sólo se da una auténtica relación cognoscitiva, es decir, verdadero sujeto y objeto.

Actos emocionales. Si se añade a ello la estructura de los actos emocionales, por ejemplo, percibir experimental y vivencialmente, sufrir, esperar, temer, en todos los cuales se impone la evidencia de un encuentro con algo, el hecho de la realidad queda plenamente asegurado. En Hartmann reaparece la teoría de la imagen copia y el sentido originario del concepto de verdad como *adaequacio intellectus et res.*

Fenomenalismo. Pero el entendimiento cognoscente que en Hartmann aprehende el ser, no es el *intellectus o* la *ratio* de la antigüedad y del medievo. Vuelve a hacerse valer Kant, que había sido antes desechado en la cuestión de la realidad. En el νούς de la metafísica clásica, desde Aristóteles hasta Schelling, había un elemento apriorístico, que en ciertos aspectos fundamentales podía trascender la experiencia y predecir lo que «tenía que ser». Este νούς significaba intuición de esencia, era activo, creador, e importaba cierta participación del *intellectus archetypus.*

Conceptos hipotéticos. También Hartmann admite una serie de elementos aprióricos en la mente cognoscente. Pero no pasan, según él, de ser hipótesis autoformadas. Ocurre en filosofía como en la ciencia natural, donde se intenta sólo copiar el mundo del objeto; para ello se hacen primero ciertas hipótesis y luego se comprueba si la experiencia las confirma. Tales intentos o hipótesis son los conceptos fundamentales del ser, los conceptos de las categorías. Pero no sólo «no son las categorías mismas, como creyó Hegel, pero ni siquiera definiciones de las mismas: son más propiamente sólo representaciones hipotéticas de las esencias de las categorías, no definibles y en su núcleo mismo jamás aprehendibles» (o. c. 286). Arrebatamos, con nuestras formas conceptuales y normativas, una serie siempre nueva de aspectos a la realidad, pero con ello no está ya dicho que conozcamos la «esencia» de un objeto. Pueden muy bien ser tan sólo lados parciales de la realidad. Más aún, ningún espíritu creado puede, según Hartmann, penetrar con su mirada en el interior de la naturaleza. Y por ello sus conceptos y categorías tienen un sentido conceptualístico-nominalista.

Residuo irracional. A ello se junta que detrás de este ya inseguro «campo de objetos», que elabora nuestro conocer, queda todavía un inabarcable residuo de ser «transobjetivo», que no ha llegado aún a hacerse objeto, que acaso no pueda llegar a hacerse objeto. Lo que quiere decir que tanto el objeto particular como el ser, en cuanto tal, es parte irracional. No subsiste aquella inteligibilidad plena que admitía la vieja teoría del «nous». La doctrina gnoseológica de Hartmann estuvo orientada, de acuerdo con la tradición de Marburgo, hacia las ciencias positivas, y en ellas aprendió que si en el reino del ser conocemos muchas cosas, ignoramos aún más. De ahí su horror al sistema y su insistencia en la aporética. Frente al idealismo, Hartmann reconquista la realidad; la cosa en sí deja de ser un *incognitum X;* pero *el ser* es para él irracional; no nos es dado emitir sobre él enunciados definitivos y absolutos.

El ser de su metafísica noética no es el ser de la metafísica clásica. A pesar de que él habla el lenguaje de los clásicos de la filosofía y sostiene un diálogo crítico ininterrumpido con ellos, es Hartmann, sin embargo, un representante del fenomenalismo moderno. Ciertamente no dogmático. Es demasiado circunspecto para ello. También el fenomenalismo es para él algo provisional. Hartmann ve desplegarse en torno suyo el reino de los conjuntos ideales de esencia en la naturaleza física y más aún en el hombre. En esto marcha por el cauce de la antigua metafísica. Pero ve también lo irracional, y su pensamiento se queda así en suspenso. No llega a la metafísica, sino sólo a una ontología cautamente hipotética.

Nueva ontología

Hartmann presenta su ontología como una ontología nueva frente a la antigua. *Neue Wege der Ontologie* (Vías nuevas de la ontología) reza el título de su contribución a la *Systematische Philosophíe* (1942) publicada por él mismo.

Contra la metafísica. Leemos en dicha obra (p. 204): «La antigua teoría del ser estaba prendida a la tesis de que el universal, concretado en la *esencia* como forma substancial y aprehendible en el concepto, es el núcleo interno determinante y configurador de las cosas. Junto al mundo de las cosas, en el que está también incluido el hombre, se da el mundo de las esencias, que constituye intemporal e inmaterialmente el reino de la perfección y del ser superior.» Toda la ontología era «metafísica» y metafísica «deductiva», que o bien deducía el *agere* de aquella interna naturaleza de las cosas, la esencia, o, como en Kant, trataba de obtener el ser mediante una «deducción trascendental». Las categorías que maneja la nueva ontología tienen, en cambio, que «reflejar rasgo a rasgo las condiciones de la realidad» (o. c. 209). Una vez más percibimos aquí el cambio de situación operado por el empirismo. Tan lejos está Hartmann de la sublimación lógico-trascendental del empirismo realizada por Kant, como de la metafísica del conocimiento de vieja filosofía; él se ciñe al análisis de la realidad fenomenalmente dada. Su tendencia hacia la metafísica era patente ya en el planteamiento de los temas, mas para su daño renuncia conscientemente a los principios de la antigua metafísica. Quiere indemnizarse de ello con un rico despliegue de puntos de vista, bajo los que intenta iluminar el ser en cuanto ser.

Análisis del ser. Se nos da primero una distinción de los momentos del ser (esencia y existencia), de las maneras o planos del ser (realidad e idealidad), de los modos del ser (posibilidad y realidad, necesidad y contingencia, imposibilidad e irrealidad) y de los grados del ser (materia, vida, conciencia, espíritu). Descendiendo más a lo particular, la ontología se convierte en un análisis categorial. Cada estrato tiene sus categorias propias. Van por delante ciertas categorías fundamentales, que atraviesan todas las capas, aunque no marchan uniformemente. Así, por ejemplo, aumenta el tipo de forma hacia arriba, mientras el momento de materia se desvanece a medida que adquiere altura. Los tipos de unidad y estructura suben con la altura del ser, pero sus formas más fuertes son las inferiores. Las categorías del estrato superior pueden contener en una «superformación» a muchos de los estratos inferiores, pero no viceversa.

Ley de la fuerza y ley de la libertad. Dos leyes importantes son la ley fundamental de las categorías: «Las categorías inferiores son las más fuertes» (ley de la fuerza), y la ley de la libertad: «Las categorías superiores, a pesar de depender de las inferiores, son libres frente a éstas en su contenido específicamente nuevo» (autónomas). Las categorías superiores «descansan» sobre las inferiores; el espíritu, por ejemplo, tiene como soporte suyo a la vida anímica, el alma al organismo, el organismo a su vez a las formas físicas. No obstante, afirma al mismo tiempo Hartmann, «no se agotan las formas superiores en esta dependencia respecto de las inferiores». La antigua metafísica, según él, habría invertido el orden de las cosas en este punto, transportando categorías específicas del ser espiritual, como razón, finalidad, providencia, a las capas inferiores, y suponiéndolas más fuertes que las determinaciones propias de aquel estrato. Toda teleología en el mundo físico comete esta falta, según él. En el fallo contrario caería el materialismo al aplicar unívocamente las categorías del estrato inferior al espíritu, sin tomar en consideración su carácter especifico. La teleología física chocaría contra la ley de la fuerza, el materialismo contra la ley de la libertad.

En la teoría y ley de la fuerza, Hartmann acusa un influjo inmediato de Scheler (cf. supra, p. 4133). El trasfondo histórico más lejano lo constituye Kant y la visión cuantitativo-mecanicista del mundo que refleja Kant. No se le pasa por alto a Hartmann, como no se le pasó a Kant, la finalidad de la naturaleza. Pero lo mismo que Kant,

tampoco Hartmann quiere ver en ella más que un principio regulativo. Mirar el fin como un principio constitutivo en la explicación de la naturaleza, se le representa a él como una recaída en una metafísica prendida a la fe, inaceptable para una ciencia ya emancipada.

El tono un tanto axiomático y suficiente con que se lanza esta afirmación, traiciona los presupuestos desde los que opera Hartmann. Su posición en el tema de la teleología y su teoría de la impotencia de lo ideal es un residuo del pensamiento mecanicista, que envuelve siempre un materialismo latente y no puede, por ello, ver en la idealidad «más que» idealidad e impotencia, puesto que lo propiamente real está vinculado al espacio y al tiempo. Son muchos los puntos en que Hartmann derriba la omnipotencia del mecanicismo, pero se le ha quedado adherida este último residuo. Residuo que debiera haber sido también eliminado, de ser consecuente Hartmann, una vez que reconoció la relatividad de lo mecánico. Que se pueda pensar de otra manera, lo muestra ya Kant, el de los postulados, y el idealismo de la libertad. Pero, también para Hartmann, el Kant de la razón pura, el que pone la propia y única realidad especulativamente asequible en el campo de la realidad fenoménica espacio-temporal, es más Kant que el Kant de la razón práctica, el que admite prácticamente, además, otro campo de realidad superior, más propiamente real que el primero (cf. p. 194s). Se trasparenta la procedencia ideológica de Hartmann (empirismo, fenomenalismo, positivismo, Kant de la razón pura).

Ética

La problemática ontológica, junto con las leyes de la fuerza y de la libertad, desempeña también, como vamos a ver, un papel decisivo en la ética. Pero antes habremos de perfilar el carácter general de esta ética.

Ética material de los valores. Es ética material de los valores en el sentido de Scheler. El sistema de valores, que diseña Hartmann con singular elegancia, se inspira, parte en la ética de Aristóteles (justicia, sabiduría, valentía, continencia y algunas virtudes especiales de la Ética a Nicómaco), parte en el cristianismo (amor al prójimo, veracidad, sinceridad, lealtad, fidelidad, confianza, modestia, humildad, paciencia), parte en Nietzsche (amor al lejano, virtud pródiga). A ello se añaden aún, tomados de la conciencia cultural moderna, la personalidad y el amor personal.

En su teoría general de los valores, Hartmann se pronuncia contra el relativismo. La aparente relatividad de la ética, que corroboraría tanta diversidad histórica en los sistemas morales, es sólo relatividad en el descubrir y sentir los valores, no en los valores mismos. Los valores tienen un «en si», es decir, son independientes de la actividad que tome frente a ellos el sujeto. La explicación de esa independencia ideal de los valores, tal como se presentaba en la primera edición de la Ética (1925), despertó en muchos la impresión de que se trataba de nuevo de un κόσμος νοητός. Se habló de un cielo de valores y de un nuevo platonismo. La segunda edición (1935) contenía una única nota nueva respecto de la primera (p. 134), en la que, de propósito, se descartaba la posibilidad de ver en los valores cierto ser real o acaso el ser más verdadero y el más fuerte, en el sentido de la idea platónica. El «ser en sí», se subrayaba, sólo quería decir «independencia respecto de la opinión del sujeto; nada más y nada menos». Con ello reaparece la ley fundamental de las categorías: los estratos superiores del ser son más débiles que los inferiores. Los valores, como esencia ideal, son también impotentes. Necesitan de un intermediario, están siempre fundados sobre valores de bienes; más aún, ellos mismos y en cuanto tales, no son apetecidos. Se encuentran sólo a caballo de la acción, había dicho Scheler; pues el querer y el obrar, si miramos la intención, conectan siempre con determinados bienes que referimos a las personas. Si queremos

medirlos con el concepto de realidad espacio-temporal, podemos asentar la afirmación de que para Hartmann los valores no tienen absolutamente ninguna entidad.

Hombre y finalidad. A más de su significado ontológico, tiene esta afirmación una capital dimensión antropológica. «La impotencia de los valores es la condición del poderío del hombre.» Va implicado en ello tanto el fenomenalismo como el concepto de autonomía de Kant. Ésta es incluso aumentada, ya que los valores no son ahora ley alguna. El «deber» que experimentamos vivencialmente en el valor, no es del orden de los imperativos categóricos. Tampoco hay que mirar los valores como ideas existentes en la mente de Dios, ni como mandatos divinos. Esto sería un determinismo finalista, que no se compadece con la libertad del hombre. Lo mismo que en la filosofía natural, también aquí en la ética, Hartmann quiere eliminar todo rastro de teleología. Por la misma razón puntualiza una antinomia, inevitable según él, entre ética y religión. Libertad divina y libertad humana se excluyen mutuamente. Con la providencia divina libre «queda automáticamente eliminada la providencia del hombre, su autodeterminación reducida a mera apariencia, su "ethos" aniquilado, su voluntad paralizada» (Ética, 741). Si, por el contrario, se admite la libertad de la persona, cosa que no pondrá en discusión el ético, entonces se elimina infaliblemente el determinismo finalista de una providencia divina libre (o. c.).

Hartmann no llega hasta el individualismo de Nietzsche, pero también requiere su ética que Dios haya muerto para que el hombre viva. ¿Ateísmo como postulado? Hartmann responde: la ética «está del lado de acá de todo teísmo y ateísmo». Sólo el pensamiento religioso envuelve la antinomia de la libertad. Los conatos realizados para encontrarle solución, son en su conjunto falsos. «Con ello no se quiere refutar ni la libertad ni la providencia divina. La falsedad posiblemente demostrable de las pruebas o de las teorías no es nunca por sí sola una refutación del objeto. Éste puede, desde luego, subsistir. Pero permanece envuelto en una absoluta irracionalidad» (o. c. 743).

Hartmann exagera en la cuestión de la antinomia de la libertad. La providencia divina es incompatible solamente con una libertad humana entendida de un modo absoluto. Admitir una libertad así absoluta a nadie se le ha ocurrido. La libertad del hombre es sólo relativa. Se mueve dentro de ciertos límites. Pero aquí tiene él realmente sus múltiples posibilidades. También Hartmann se contenta con una libertad relativa al admitir una providencia humana libre frente al curso de la naturaleza, pues el curso natural es «en absoluto solamente gobernable dentro de los límites de una posible adaptación a él» (o. c. 741). Tal margen de holgura cabe también respecto de Dios, a no ser que nos formemos una idea exagerada de la providencia y de la omnipotencia de Dios, a lo que ciertamente propende Hartmann, quizá bajo el influjo de una religiosidad protestante. De ahí la antinomia «irracional».

La libertad. Más fácil le parece a él resolver el conflicto de la libertad con respecto al determinismo universal de la naturaleza física. La libertad es para Hartmann una condición ineludible de la moralidad. ¿Cómo puede subsistir en un mundo determinado? Lo que en el siglo anterior constituyó una dificultad insuperable, se resuelve ahora recurriendo a la teoría de los estratos. La determinación causal tiene vigencia sólo dentro de su esfera específica; la esfera superior es *eo ipso* autónoma con respecto a la inferior. A ella pertenece el hombre, y por esto se da para él la posibilidad de una acción libre. Hartmann utiliza en el fondo la concepción de Kant, pero no tiene necesidad de recurrir a un «mundo inteligible»; en su lugar pone el estrato de ser superior con sus categorías propias autónomas.

Cosa importante es que la libertad no la entiende Hartmann en un sentido puramente negativo, como inmunidad de coacción extrínseca, sino positivamente, como un «plus» de determinación, idea que va subrayó también Kant. Mas para que esto sea

posible, no debe existir, según Hartmann, ninguna determinación finalista, ningún ideal o modelo propuesto a la persona humana. La libertad y providencia humanas son posibles en el marco de la naturaleza física, debido únicamente a que el acontecer natural está determinado sólo causalmente, no finalísticamente. Si existieran fines para el hombre y para la naturaleza, cesaría la libertad; «pues el nexo causal se deja superformar y dirigir hacia metas señaladas, en razón de que él mismo no las tiene, mas el nexo finalista es indirigible, por estar ya atado a fines prefijados».

Hartmann tiene, como se ve, un concepto exagerado de la determinación finalista. La concibe exactamente según el esquema de la determinación causal física, como si la dirección finalista fuera necesariamente una moción irresistible; por ello no cabe libertad. La filosofía antigua, ya desde Boecio, distinguió con toda precisión el mundo muerto, en el que la finalidad implica de todos modos necesidad, y el mundo del hombre, en el que la finalidad encierra sólo un deber, que no fuerza, sino que presupone la libertad. Constantemente descubrimos que Hartmann está prendido al pensamiento mecanicista del moderno positivismo científico más de lo que a primera vista podría parecer. Su ontología contiene todo el *corpus metaphysicum* de la historia del espíritu ocidental, pero este cuerpo está sin alma.

REALISMO CRÍTICO

Bajo esta denominación, en sí harto amplia, pero aclimatada de hecho en un sentido más estricto, en el que será tomada en las páginas que siguen, reunimos una serie de pensadores que cultivan también una filosofía de tipo realista, pero que no se limitan, como Hartmann, a una «ontología» lindante con el positivismo, sino que conscientemente llegan hasta una interpretación de la esencia de las cosas y del ser, y quieren por tanto, hacer verdadera metafísica. La mayoría de ellos provienen del campo de las ciencias naturales, están menos vinculados que Hartmann al mundo filosófico circundante, aportan una gran riqueza de material de detalle de las ciencias empíricas y construyen con él sobre el plano de una metafísica en su mayor parte inductiva.

El realismo crítico parte de la convicción de realismo que estuvo siempre operante en el sano entendimiento del hombre, pero teniendo en cuenta la crítica gnoseológica del tiempo moderno y haciéndose cargo de los elementos subjetivos que intervienen en nuestro conocimiento del ser. Estos elementos subjetivos no hay que mirarlos como algo «exclusivamente» subjetivo; están en relación con la realidad y podemos llegar, en una progresiva investigación del mundo, a limitar lo subjetivo para ensanchar el lado objetivo. Ya en 1912 publica *Oswald Külpe* (1862-1915), al final profesor en Munich, el primer tomo de su obra *Realisierung.* El segundo y tercer tomo salen a luz entre 1920 y 1923. Dicha obra es la que echa las bases del realismo crítico. En este momento, pues, y no en la aparición de la *Metafísica del conocimiento,* de Hartmann (1921), hay que poner el recodo de vuelta que significa el abandono del neokantismo, y que caracteriza la primera mitad de nuestro siglo.

Pronto contó el realismo crítico y su metafísica inductiva con muchos y destacados representantes: J*ohannes Reinke, Hans Driesch, Erich Becher, Berznhard Bavink, Aloys Wenzl, Hedwig Conrad-Martius,* etc.

Driesch

Hans Driesch (1867-1941), al final de su vida profesor en Leipzig, es un espíritu universal. Originariamente zoólogo y discípulo de *Haeckel,* se desprende pronto del dogmatismo de la mecánica evolucionista, se entrega a la filosofía, para dominar

especulativamente los problemas biológicos, y los elabora en toda su amplitud, desde las cuestiones lógicas y gnoseológicas fundamentales hasta los últimos problemas metafísicos y la temática de la ética general y especial. Dedica también su atención a la parapsicologia y pone en ella grandes esperanzas. Sus obras principales son: Der *Vitalismus als Gesehichte and als Lehre, 1905; Philosophie des Organischen,* 1909; *Ordnungslehre,* 1912; *Leib und Seele,* 1916; *Wirklichkeítslehre, ein metaphysischer Versuch,* 1917; *MetapIzysik,* 1924; versión cast., *Metafísica,* Barcelona 1930; *Die sinliche Tat,* 1927; versión cast., *El acto* moral, Madrid 1929; *Parapsychologie,* 1932; *Die Ueberwindung des Materialismus,* 1935.

Vitalismo. El motivo central de la obra de Driesch es la fundamentación y defensa de la doctrina vitalista frente a la explicación mecanicista de la vida. Le sirven de base en este terreno los experimentos científicos realizados con los huevos de erizo de mar. Si a un huevo de erizo de mar, en la primera fase de segmentación, se le divide según el plano de separación de sus blastómeros, no muere, sino que continúa cada parte viviendo y cada una es, bien que más pequeño, un verdadero erizo de mar. Si se divide una máquina no salen de sus partes otras tantas máquinas semejantes. En otros terrenos, en el puramente cuantitativo, la ley lógica dice que una parte no puede ser igual a la suma de todas las partes. En cambio, aquí una parte del erizo de mar se hace de nuevo un erizo de mar entero. Tiene, pues, que haber, a juicio de Driesch, un factor que trabaja en nombre del todo y que dirige el proceso de crecimiento. Este factor es dado observarlo en otros aspectos del ser viviente; a través, por ejemplo, de una constante renovación de la materia, subsiste la forma del viviente, se ajusta y reajusta según sus necesidades y circunstancias, incluso se repone de sus pérdidas.

Driesch llama a ese factor, rememorando un término aristotélico, *entelequia.* Dicho concepto quiere tener en cuenta el hecho de que el viviente, en proceso de ontogénesis, «se hace» prospectivamente, apuntando al resultado del desarrollo, y que el término, la totalidad, determina por entero, ya desde el principio, todas las partes y las dirige en su desenvolvimiento, de manera que no hay que concebir al viviente como una suma de sus partes, sino al revés, a las partes se las ha de entender a partir del todo que les da sentido. En el reino del llamado mundo muerto y en sus sistemas físicoquímicos, sólo lo ya existente es real y operante, y esto en un sentido automático-mecanicista (determinación causal), de forma que sólo se habla allí de fuerzas existentes, de su combinación o composición y de sus sumas (resultantes). A ese mundo y a los esquemas mecanicistas en que está vaciado, opone Driesch, para el reino de la vida, su concepción teleológica de totalidades. Vida es para él «tendencia a una totalidad en devenir y un conservarse» (Wenzl). El concepto de entelequia tiene ciertamente en Aristóteles un sentido algo distinto. En él quiere decir que todas las formas espacio-temporales son al mismo tiempo organización de sentido finalista, y, por tanto, se da también para Aristóteles la entelequia en el reino de la materia inorgánica y también en los artefactos. Toda esencia simplemente es ya también una entelequia. En Driesch la entelequia es un verdadero factor real que encierra en sí la causalidad de la totalidad. No se reduce como en Kant a un «como si»; es teleología efectiva, no ficticia.

Problema del paralelismo. Es lógico, por tanto, que Driesch combata en psicología el paralelismo psicofísico. En un razonamiento exacto hace ver, contra Spinoza y Fechner, que las series físicas y psíquicas, a pesar de las apariencias, no guardan en realidad entre sí aquella correspondencia paralela; lo psíquico, por ejemplo, la vivencia consciente, presenta mucha más variedad que las cosas físicas, que no ofrecen sino tipos generales uniformemente repetidos. Driesch valora aquí la unicidad y peculiaridad de las experiencias vitales al estilo de la filosofía de la vida. Subraya con tal decisión la

diferencia e independencia de aquellos dos mundos, que, enmendando la comparación de Fechner, cree que se podría decir con más exactitud que un casquete esférico cóncavo aparecerá visto por la otra cara, no convexo, sino a modo de heptágono irregular; esa relación guardarían entre sí lo físico y lo psíquico. La razón más de fondo operante en esta actitud de Driesch es que el paralelismo psicofísico, según aparece en todos los seguidores de la psicología asociacionista, implica una psicología mecanicista (Driesch lo llama por eso paralelismo psico-mecánico) que resulta imposible para todo espíritu atento a la tendencia de sentido y de fin patente en la vida.

Becher

Erich Becher ***(1882-1929),*** que terminó siendo el sucesor de Külpe en Munich, se pronuncia muy pronto en favor del realismo crítico y trabaja por una metafísica que, reuniendo los resultados de las ciencias naturales -también él viene de ellas, como Driesch -, los redondea, sólo hipotéticamente al principio, en un todo sistemático y coherente. Sus obras principales: *Gehirn and Seele, 1911; Naturphílosophie, 1914; Die fremddienliche Zweckm4ssigkeit der Pflanzengallen and die Hypothese einer iiberindividuellen Seelischen, 1916; Einführung in die Philosophie, 1926, 1950,* con una valoración de Becher redactada por A. Wenzl; *Deutsche Philosoplien, 1929,* con una introducción sobre *La evolución de Becher y su puesto en la filosofía contemporánea.*

Función rectora de lo anímico. La evidencia de la teleología en el reino de la vida y el conocimiento de la consiguiente y necesaria función directiva de lo anímico, lleva a un sistema metafísico universal que Becher mismo denomina dinamismo psico-vitalista. También Becher se opone al paralelismo psicofísico de sabor mecanicista, y se pronuncia, como Driesch, en favor de la teoría del mutuo influjo. «Los procesos nerviosos materiales que atraviesan el encéfalo y los procesos psíquicos que atraviesan nuestra alma están siempre en íntima conexión causal; los procesos materiales influyen en los anímicos en todo su decurso y, recíprocamente, ejercen éstos un influjo directivo sobre los procesos de excitación materiales en la complicada red del encéfalo» *(Einf ührung, 231).* Becher insiste de un modo especial en este último aspecto. Nuestro aparato nervioso presenta millares y millares de células y conductos. ¿Cómo es que no se extravía el excitante que entra de nuevo, sino que precisamente va allí al punto que le corresponde, por ejemplo, una nueva percepción de un objeto a las representaciones allí existentes por efecto de las percepciones anteriores del mismo objeto? ¿Por qué determinadas vías están patentes, y otras, en cambio, cerradas? Porque es un hecho que son muchas las que ofrecen camino expedito, y muchas de ellas más expedito que la que de hecho es recorrida. Si, no obstante, el presente excitante encuentra su camino, o inversamente un acto voluntario encuentra su justa realización corpórea, el mejor modo de explicamos esto es suponer que lo anímico desempeña un papel directivo respecto de los procesos nerviosos, supervisándolo y encauzándolo todo a la manera del hombre que dirige el tráfico de una gran estación de ferrocarril. «Si consideramos en un plano biológico, sin prejuicio alguno, la totalidad del organismo, integrado por el cuerpo y el alma del hombre o de un animal, se nos mostrará lo anímico como el factor directivo dentro de la unidad de la vida» *(Einführung, 230).*

Hétero-teleología. Pero fuera del encéfalo encontramos también en la naturaleza esta función rectora de lo anímico, y de un modo particular en la hétero-teleología. Becher, en primer lugar, asienta las bases de una auténtica teleología, investigando no la finalidad autoteleológica dentro del mismo individuo, cuestión expuesta a muchas dificultades, sino precisamente la finalidad hétero-teleológica, que ofrece también la

naturaleza y cabe, por ejemplo, observar en las agallas de las plantas y árboles *(Einführung, 283).* Cuando determinadas avispas pican las hojas de haya o de tilo y depositan allí sus huevos, aquellos árboles desarrollan un tejido propio nutritivo, preparan el conveniente alimento, lo asimilan incluso para el parásito, lo llevan allí donde hace falta y cuando hace falta, preparan también para el animal extraño un cobijo cómodo mediante la formación de agallas, enrollamiento de hojas, pliegues y bolsas, lo defienden contra la voracidad de otros animales desarrollando un revestimiento consistente. En otoño, las agallas caen juntamente con las hojas y quedan protegidas con el follaje y la nieve. Al tiempo justo en primavera se abren de nuevo y el animal parásito se desprende de ellas listo ya para vivir solo. No hay duda de que se da en todo ese proceso un comportamiento héteroteleológico. ¿Habrá que explicarlo mecánicamente recurriendo a un cierto principio de utilidad inmediato? La avispa, se dirá, segrega ciertas substancias químicas que excitan a las hojas a producir aquellas excrecencias útiles al insecto. Admitiremos entonces que la planta en cuestión tiene una especial capacidad de formación correspondiente, que es puesta en actividad por el excitante. Pero hay agallas de formas tan extrañas, que no puede admitirse conexión alguna con la planta huésped. Son algo más que una excrecencia corriente; delatan un plan sistemático de formación más amplio, pues presentan formaciones, como tapones y cubiertas, que son algo enteramente nuevo, propio y proporcionado. Parece como si hubieran sido recortadas con un afilado cuchillo. Estas formaciones se explican mejor si se admite un principio que no opera mecánicamente, es decir, si se admiten factores anímicos, que en todo caso están vinculados a elementos corpóreos (como son los núcleos celulares, los cromosomas, etc.).

Lo anímico supraindividual. Desde aquí avanza Becher hasta la idea de un elemento anímico supraindividual. Puede pensarse, según él, que sobre los factores psíquicos inmanentes en las plantas y en sus parásitos hay todavía un tercer factor, un ser distinto, que predetermina aquellos para sus operaciones hétero-teleológicas. Es cosa averiguada, en efecto, que las plantas huéspedes forman muchas veces agallas que recuerdan los frutos de otras plantas. El factor anímico que opera en ellas emplea, pues, esquemas de estructura semejante en diferentes individuos y especies. Estas analogías estructurales y funciones se advierten también en seres vivientes muy lejanos entre sí. Todo ello da pie para sospechar que opera en ellos otro elemento anímico eupraindividual.

Y así se dará posiblemente un elemento anímico supraindividual que llega aún más lejos, que configura los ojos en los calamares y en los vertebrados con arreglo a una estructura similar, que utiliza la misma estructura de los frutos para la formación de las agallas en otras especies vegetales, que llega hasta los animales alojados en el interior de las agallas y a las plantas huéspedes, determinando a éstas para dar nutrición, albergue y protección a aquéllos.

Hechos muy significativos hablarían todavía en favor de la hipótesis de que ese elemento anímico supraindividual alcanza con su influjo hasta la conciencia humana. Reflejo suyo serían: el instinto providente sobre los hijos, la familia y las agrupaciones sociales superiores, la finalidad aun hétero-teleológica de la complacencia, de la amistad, de la compasión, del sentimiento del deber y de la conciencia moral. Particularmente el sentimiento del deber y la conciencia moral suscitan la impresión de obrar en nosotros un ser superior anímico-espiritual supraindividual. Donde con mayor fuerza experimentamos esta impresión es en la conciencia religiosa, particularmente en la vivencia mística de la unidad del alma con la fuente de vida supraindividual.

¿Panpsiquismo? Becher alarga el reino de lo anímico hasta estratos muy ínfimos. Se mantiene firme, es cierto, en el dualismo de conciencia y «materia en sí», pero se

inclina sensiblemente hacia «la concepción psiquista de que todo el mundo, aun la "materia en sí", está constituido por material "anímico"». La diferencia entre la «materia en- sí» y la conciencia propiamente dicha estaría en que la conciencia humana, y aun la animal, presenta una forma más alta y más ricamente diferenciada de lo anímico que la «materia en sí»; concepción que nos recuerda a Leibniz. En todo caso desempeña lo anímico un papel especialmente rector en el cerebro y en todo el reino de la vida.

El espíritu del mundo. Finalmente, hay muchas cosas que hablarían en favor de un factor anímico supraindividual que presidiera rectoramente todo el ser. Becher tiene conciencia de lo atrevido de esta hipótesis. «Pero éste es el sino ineludible de la metafísica empírico-inductiva»; tales son las bellas palabras finales de la *Introducción a la Filosofía,* que despiertan una vez más en el noble espíritu de Becher el recuerdo de la condición humana de «no poder responder sino con hipótesis a los problemas cosmovisionales que se encaraman por encima de nuestra experiencia. Presunción sería de la metafísica arrogarse el poder de dar a la fe religiosa el carácter de una certeza científica. Pero felizmente puede preciarse de sí mismo el metafísico si, siguiendo la estrella conductora de la verdad, y no ladeándose jamás de la senda laboriosa de una investigación incorruptiblemente científica, logra allanar el camino a la convicción religiosa de que, por encima de los individuos errantes y desacordes, impera un ser espiritual superindividual que guía y une; ser que nos habla por la voz de la conciencia y pone en nuestro corazón la semilla del amor desinteresado».

Wenzl

Aloys Wenzl (n. 1887), profesor en la cátedra de Becher, en Munich, ha acabado lo que la temprana muerte no dejó realizar al maestro, la formación de un sistema filosófico que abarca todas las partes esenciales de la filosofía y se corona con una filosofía natural de Dios, doctrina de la creación y justificación de Dios respecto del mal en el mundo (teodicea). Sus obras principales: *Das Verhältnis von Einsteinscher Relativitätstlieorie zur Philosophie der Gegenwart, 1923; Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*, 1929; *Das Leib-Seele-Problem*, 1933; *Metaphysik der Physik von heute*, 1935, 1951; *Wissenschaft and Weltanschauung*, 1936, 1950; *Metaphysik der Biologie von heute,* 1938, 1951; *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion,* 1939, 1956; *Seelisches Leben-Lebendiger Geist,* 1942; *Philosophie der Freiheit, I* 1947; 11 1949; *Materie and Leben als Probleme der Naturphilosophie,* 1949; *Unsterblichkeit,* 1951; *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft,* 1954, 1956.

Entelequia. Wenzl, lo mismo que Driesch y Becher, está convencido de lo inadecuado de una consideración cuantitativo-mecanicista del mundo. Tiene ésta su justificación y su valor en el terreno que le es propio, a saber, en los sistemas fisicoquímicos. Wenzl mismo procede de la matemática y de las ciencias naturales y comienza por valorar su método en la misma medida que Leibniz, Lotze y Lange, también para la psicología. Pero las categorías de las ciencias empíricas son insuficientes para la comprensión de la vida.

Con Driesch y Becher coloca Wenzl la vida, según esto, bajo categorías propias, la de la totalidad y de finalidad; vuelve a utilizar el concepto de entelequia, le acuña aún con rasgos más vigorosos y le introduce consecuentemente en un sistema concebido unitariamente de abajo arriba. En los concretos vivientes particulares la entelequia es «el organizador organológico», el «artífice de un instrumento que toca por sí solo, no de un instrumento automático, sino vivo; la entelequia actualiza este instrumento, se realiza

y se determina ella misma en el individuo, dejando a éste un margen de libertad». Estas entelequias son, además, ellas mismas, a su vez, «contenidos parciales de una voluntad más amplia... sub-sujetos participantes de la voluntad de un sujeto comprensivo», que no se ha de denominar, sólo conceptualmente, especie o naturaleza, sino que es efectiva voluntad real, voluntad de más ancho dominio, y a su vez comprendida debajo de un elemento anímico aún superior, superindividual, como dijera Becher; de una superior entelequia, como dice Wenzl.

La entelequia no es, pues, para Wenzl, pura y simplemente un factor natural que condiciona el que el acontecer discurra de un modo distinto del que determinan las leyes fisicoquímicas, ni simplemente una totalidad, acaso desprovista de sentido, sino que es algo positivamente «téndente al fin». Cuando los mismos biólogos tienen que hablar de mociones, tendencias e impulsos, de memoria o μνήμη, como Bleuler, o bien de un factor inteligente, como G. Wolff, son éstas netas expresiones tomadas de la esfera anímica, netas potencias anímicas, por muy diferentemente que debamos concebirlas con respecto a las potencias humanas. «En una palabra, debemos reconocer a la entelequia, o como se quiera denominar a esa última instancia responsable, una esencia de tipo anímico.»

El mundo como voluntad y representación. Los grandes metafísicos, desde Platón hasta Leibniz, Schelling y Schopenhauer, partieron siempre de la vida anímica como de lo más cierto y seguro para interpretar el ser. Wenzl, igual que ellos, extiende la idea de entelequia al ser en general sirviéndose de un concepto de Schopenhauer. En ese ser ve él igualmente voluntad y representación. «Lo intimo de la realidad material es también finalmente de esencia dinámico-anímica... Sentido y misión de la realidad material es hacer posible la aparición y la expresión de más altos contenidos anímicos y espirituales y, mediante ello, la unión y mediación entre las esencias superiores» *(Phil. d. Freíheit* I, 112s).

Wenzl mismo perfila su sistema resumiéndolo en las siguientes tesis: «l. Todo ser es, en su esencia, representación y voluntad, objetivamente valedero, como contenido superindividual, para el individuo particular inferior: *real-idealismo*. 2. Se descompone en estratos, que se relacionan entre sí como la materia y la forma, y se descomponen de nuevo en una serie ascendente tal, que en la capa inferior aparecen ya preformas analógicas de esencias sólo realizadas en su auténtico sentido en una etapa superior: *principio de los grados*. 3. A través de esta estructura gradual se manifiesta, en una expresión intuitiva, el contenido anímico-espiritual y el orden ideal de la realidad. La sigilación espacial, debida a la materia, da el fundamento para la expresión de contenidos superiores *en* sus formas y *dentro de* su orden: *ley de expresión*. 4. En todos los estratos domina un momento de la libertad; los grados de libertad comienzan con la indeterminación, multipotencialidad, y por ello contingencia, del acontecer material; culminan en la libertad ética del hombre. Los nexos superindividuales garantizan un encuadramiento general de los elementos y precaven del caos» (*Philosophie der Freiheit* I, 244s).

Metafísica inductiva y metafísica clásica. Se advertirá en esta concepción metafísica una síntesis de metafísica inductiva y metafísica clásica. Desde todos los ángulos habla en Wenzl un contacto ceñido con los problemas y hechos de la ciencia moderna. Pero cuando persigue a través de todo el ser los aspectos de sentido y fin, la libertad y la contingencia; cuando entiende la naturaleza como expresión de ideas (o. c. 216); cuando subscribe el axioma: «Ha de llegar a ser real todo lo que es posible» (o.c. 251), que es un axioma leibniziano (cf. supra, p. 86), y cuando sostiene que los estratos

superiores son más fuertes, más auténticos y más puros que los inferiores, que no son sino preformas analógicas de aquéllos, lo que es un axioma platónico, reconocemos inmediatamente en todo ello el alma de la metafísica clásica.

Frente a la ley de la fuerza de Scheler y Hartmann, sostiene Wenzl esta ontología de estratos, única metafísicamente verdadera, asentando el siguiente principio: «Es falso declarar al estrato superior impotente con respecto al inferior; para el ser empírico del hombre, el estrato inferior es ciertamente en cada caso *conditio sine qua non* del estrato superior; pero, siempre que levanto yo el brazo, experimento el poderío de mi vitalidad sobre la gravitación; en cada latido de mi corazón de angustia o de alegría, el poderío del alma sobre las funciones vitales del cuerpo; en cada esfuerzo o vencimiento, en toda acción no sensible, instintiva o condicionada por el ambiente, el poderío del espíritu» (o. c. II, 51). En el lenguaje de la antigua metafísica esto equivale a proclamar lo ideal como el auténtico ser y lo inferior como una participación, una preforma analógica de lo superior.

El principio originario del mundo. Pero, sobre todo, se trasluce el espíritu de la metafísica clásica cuando Wenzl se plantea finalmente la cuestión del ser en su totalidad, y da una respuesta al problema de la cosmología y de la teodicea, anteponiendo al mundo empírico actual «un ser ejemplar, total y unitariamente entelequial», con existencia «anterior» al tiempo empírico. Su totalidad unitaria se quebró cuando el primer consciente responsable se separó del fin a que estaba ordenado, de Dios, y con su desorden vino a ser fuente de ulterior desorden. Aun cuando se ha introducido una escisión y discordia en el mundo, se destaca aún el ser ejemplar en la temporalidad y puede como tal ser conocido y apetecido (*Phil. d. Freiheit* I, 209). Esto hace inteligible el que se dé lo bueno y lo malo en el mundo y que exista un principio originario antes y por encima del mundo.

Becher partió de esta vida en un momento crítico de su evolución espiritual, a punto ya de reconocer lo divino en aquel supremo elemento anímico supraindividual, como lo hicieron Leibniz y Lotze. Lo que a él no le fue dado decir, lo formula ahora valientemente Wenzl: Dios es el ejemplar de todo ser; y ese Dios es el Dios creador del teísmo cristiano. Wenzl tiene conciencia de lo atrevido de esta afirmación, pero la considera críticamente madura y bien fundada; «no está en nosotros el origen de nosotros mismos ni del ser del mundo. La cohesión que, a pesar de toda la discordia existente, es imposible dejar de reconocer en el mundo, la realidad y la insuficiencia de todo ser particular, está exigiendo un absoluto. Una voluntad penetra y rige toda la múltiple variedad de los portadores limitados de voluntad, un principio de razón se exterioriza en el orden y en el sentido e idea que también brilla en el mundo, un principio de valor patente en la realización de valores y en el anhelo hacia ellos» (o. c. 216).

Ética. Con esto nos encontramos ya en la ética. Lo mismo que en la metafísica, el punto de partida de Wenzl en la ética es la experiencia. Hace ante todo un análisis fenomenológico de los hechos de experiencia éticos de más relieve, los sentimientos de vergüenza, de arrepentimiento, de compasión, de complacencia y de ira.

Metafísica de los sentimientos. Sobre esta base empirica se elaboran los propios valores éticos. El conjunto se denomina metafísica de los sentimientos éticos. Nos evoca este concepto la metafísica de las costumbres de Kant, pero Wenzl se orienta más bien a la ética de Lotze, en la que la moralidad también descansaba sobre un mundo de sentimiento humano, juzgado a la luz de los valores ideales. El marco externo de los principios fundamentales de la ética está tomado de la terminología usual del

eudemonismo. El primer principio reza así: «Procurar felicidad que no incluya infelicidad.» Pero al punto se plantea, aún más netamente que en Becher, la pregunta: ¿Qué es felicidad? Para responder comienza Wenzl por sublimar el eudemonismo, en sí indeterminado, recurriendo al concepto de «dignidad humana». En esta dignidad del hombre se busca la segunda raíz de la ética, de manera que su ley fundamental definitiva queda expresada así: «Mitigar el dolor y proporcionar la dicha, que a su vez no sea causa de dolor; dar y recibir esto, es digno del hombre» (*Phil. d. Freiheit* II, 70). Naturalmente, todo depende de la concepción concreta que se tenga del hombre proyectada sobre el todo. Esto es lo que se delinea en trazos claros en el decurso de una temática de la virtud, que penetra hondamente en las cuestiones éticas candentes de la vida práctica.

Doctrina de la virtud. Entran en la lista los siguientes temas: ética de la vida sexual, de la tendencia al valor, de la vida comunitaria, política y «ethos», economía y ética, la técnica como problema ético, cultura y «ethos», educación, derecho y, finalmente, los problemas éticos provocados por el choque y la jerarquía de los valores: mentira oficiosa, defensa necesaria, conflictos de la medicina, de la vida social, como duelo, huelga, revolución, atentado, culpa colectiva, guerra. Todo esto son cosas concretas. Toda la filosofía de Wenzl, pero sobre todo su ética, va encaminada a ayudar prácticamente al hombre de hoy. Este su sentido de responsabilidad social y de serio contacto con la vida real nos recuerda muchas veces a los éticos ingleses, que fueron siempre, a la par que filósofos, notables educadores prácticos de su pueblo, sin quedarse en la altura de los principios.

Filosofía de la libertad. La libertad es en Wenzl también un principio metafísico. Su interpretación del ser como voluntad tenía que llevarle, como le llevó a Schelling, a la filosofía de la libertad. Ésta imprime su sello a todo el acontecer, desde el mínimum, en la microfísica, hasta el máximum, en el Dios creador, que es purísima autodeterminación, el *étre capable d'action* por excelencia, en la terminología de Leibniz. Esta libertad es en Wenzl una libertad variamente matizada. Una cosa es la indeterminación, que implica la relación de inseguridad de Heisenberg; otra, la pluripotencia en el reino de las plantas y los animales, y otra, finalmente, el libre albedrío del hombre. Existe, sin embargo, una relación de analogía entre todas estas formas de libertad, que confluyen en la interpretación del mundo como voluntad. Hay también en la libertad una línea ascendente, en cuyo punto más alto adquiere aquélla su sentido pleno. Esta libertad pura se da en el hombre y en su obrar moral y espiritual. La libertad ética se mantiene en pie, según Wenzl, aun independientemente de las posiciones metafísicas. La conciencia moral que llevamos en nuestro interior, claramente lo corrobora. «La libertad volitiva humana habría que sostenerla aun en la hipótesis de un determinismo que afectara a todo el acontecer natural» *(Phil. d. Freiheit* II, 23). Aquí coinciden las maneras de ver de Wenzl y de Hartmann. La ontología de estratos purificó la atmósfera filosófica de los prejuicios que en el pasado siglo impidieron ver la libertad de la voluntad. La libertad personal representa la más alta forma de libertad. Su cometido y su poder es configurar previsoramente el mundo; en cuanto voluntad pura, ir hacia modelos eternos. «El que el sentido encerrado en estas formas de expresión no perezca, es la base de la persuasión de una inmortalidad de la persona.»

EL IDEALREALISMO

Con Wenzl pasa ya la metafísica inductiva a ser un idealrealismo; el acontecer espacio-temporal se ilumina desde un mundo anímico-espiritual, no ya impotente, como

en Hartmann, sino guía efectiva del ser de la experiencia. También en B. Bavink, autor del libro *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (Resultados y problemas de las ciencias naturales, 1953), una de las obras tipo de la metafísica inductiva, hay brotes de platonismo, que surgen acá y allá en el marco de consideraciones científicas, por ejemplo, al tratar de la esencia de la especie y el género. Pero de un modo especial han elaborado la esfera de lo ideal, sin anular por ello el mundo de lo real espacio-temporal, los representantes del llamado idealrealismo, como Whitehead. Podrá también ser contado en el grupo N. Losskij (nac. en 1870), el mayor pensador ruso después de Soloviev y de Leo Lopatin (1855-1920).

Whitehead

Alfred North Whitehead (1861-1947), al final de su vida profesor en la Universidad de Harvard, es uno de los más significados filósofos anglosajones de nuestro tiempo. Vino a la filosofía, como los hombres de la metafísica inductiva, del campo de la matemática y de las ciencias naturales; su pensamiento presenta muchos puntos de contacto con aquellos autores; es igualmente una síntesis de metafísica inductiva y clásica. Whitehead trabajó primero en la lógica matemática. Juntamente con B. Rusell publicó la obra *Principia mathematica,* 1910-13; versión cas., *Introducción a las matemáticas,* Buenos Aires 1949, que cuenta entre las obras más fundamentales de la moderna logística. Después se dedicó a las ciencias naturales. En este período publica la obra *The concept of nature,* 1920. Finalmente, se consagró a la filosofía general. A este tiempo pertenecen, entre otros escritos: *Science in the modern world,* 1926; versión cast., *La ciencia en el mundo moderno,* Buenos Aires, *1949; Religion in the making, 1926; Symbolism, its meaning and effect,* 1928; *Process and reality,* 1929; versión caet., *Proceso y realidad,* Buenos Aires, 1955; *Adventures of* ideas, 1933; versión cast., *Aventuras de las ideas,* Barcelona 1947; *The modes of thought,* 1938; versión cast., *Modos del pensamiento,* Buenos Aires, 1944.

Realismo. Whitehead es realista. El mundo no es para él mera representación subjetiva, sino que está constituido por «esencias reales, existentes», por «momentos reales, existentes», que se representa él a la manera de las mónadas leibnizianas. Están, en efecto, en conexión con la totalidad del ser. Uno de los mayores fallos del moderno pensamiento científico es, según Whitehead, haber tomado las cosas aisladamente, cada una por sí misma, el haber concebido la substancia como algo solitario, autónomo, inconexo. Toda la doctrina moderna de las categorías construye sobre este error al poner en encasillados aparte sujeto, objeto, predicado, substancia, particular, universal. En realidad, todo está trabado. Cada esencia real existente, «siente» las demás. Acontece esto porque todo se compenetra mutuamente. Como en Leibniz son, en efecto, las esencias reales, existentes, unidades dinámicas, que se comunican constantemente unas a otras su influjo mutuo. Todas son así «objetos de sentimiento» para las demás. Consiguientemente, todo ser está integrado de verdaderos organismos, La intensidad de su vida se estratifica, no obstante, según diversos grados. La conciencia en sentido propio se da sólo en las capas superiores. Pero anticipos o peformas de ella se dan en todas partes. Por eso la percepción de la realidad no tiene lugar en el pensamiento, sino en la potencia sensitiva del organismo viviente. El pensamiento es una abstracción y desintegración artificial del complejo vital. En ese complejo vital es donde se da la auténtica realidad. Esta unidad viva y orgánica de Whitebead, que excluye aún la escisión de sujeto y objeto, no puede menos que recordarnos a Schelling y a Bergson.

Platonismo. Whitehead no es, con todo, un representante del vitalismo irracional. Reclama ciertamente, como Bergson, una intución. Pero en ella precisamente se insertan los «objetos eternos», las ideas platónicas, a cuya luz se lee y se eleva a experiencia lo real. Conscientemente, Whitehead quiere ser platónico. Es célebre su aserto de que toda la filosofía occidental viene a reducirse a notas al pie de página de Platón. La referencia a lo ideal en los objetos eternos es lo único que preserva al proceso de diluirse en una insconsistente fluidez y le permite constituirse en realidad; justamente el mismo pensamiento fundamental de Platón. Pero los objetos eternos de Whitehead se distinguen de las ideas platónicas en que su alcance metafísico es el de ser «posibilidades». Sin embargo, no son impotentes, como lo ideal en Scheler y en Hartmann. Puede denominarse posibilidades en cuanto que el fluir, el impulso y el sentimiento de lo real son el médium y cauce necesario, en el cual y a través del cual pueden aquéllas manifestarse. Pero, como contrapartida, el devenir y la realidad sólo son posibles en virtud de lo ideal. Las formas, pues, en las que el flujo espacio-temporal toma cuerpo y contorno, son de naturaleza ideal. Sólo intuitivamente son captadas estas formas, no mediante carácter simbólico. Detrás de los símbolos hay que ver las esencias reales de los objetos eternos. Ellas son también las que explican el conjunto unitario de todas las cosas, pues también en la «comunidad de las especies» platónicas, el ser era el hilo único de solidaridad que atravesaba todo el conjunto, como se expresaba ya en el diálogo *Menón.*

Por ello, a diferencia de Hartmann, admite Whitehead que el espíritu, si bien para nosotros, los hombres, se manifiesta siempre dentro del mundo real de los cuerpos, puede muy bien ser pensado también como subsistente en sí mismo. La misma inmortalidad del alma podría quizá demostrarse a base de experiencias religiosas. Y, por lo mismo, existe también para Whitehead un Dios, que es un principio metafísico. Es aquel momento determinante que del impulso universal y de las esencias eternas, también universales, configura individualmente cada ser determinado; concepto que nos trae de nuevo a la mente la *ratio sufficiens* de Leibniz, única capaz de explicar lo existencial en su concreta e irrepetible *haecceitas.*

Spann

Othmar Spann (1878-1950), al final de su vida profesor en Viena, representa un «universalismo», en el que el elemento idealístico penetra aún más fuertemente que en el restante idealrealismo. Obras principales: *Gesellschaftslehre, 1914; Der wahre Staat, 1921; Kategorienlehre, 1924; Gesellschaftphilosophie,* 1928; versión cast., *Filosofía de la sociedad,* Madrid *1933; Irrungen des Marxismus, 1929; Geschiehtsphilosophie, 1932; Ph1losophenspiegel, 1933; Erkenne dich selbst!,* 1935; *Maturphilosophie,* 1937; *Religionsphilosophie,* 1947.

El todo y la parte. La filosofía de la sociedad, del estado y de la historia es lo que ha conducido a Spann a su peculiar visión universalista. Este universalismo abarca toda la consideración del ser en general. Su «leit-motiv» lo constituye una idea existente ya en Aristóteles (cf. tomo I, 209s), el principio de que el todo es anterior a las partes, si bien Spann se ha inspirado para ello más inmediatamente en la concepción organológica e idealista del romanticismo, en especial a través de F. von Baader. Los «miembros», es decir, lo singular y el detalle en la sociedad, en la historia y en la cultura, son «desgajados» del todo. El idealismo de Spann está en que el todo (orgánico) es para él «antes» que los miembros; el elemento realista está en que el todo no se da sin los miembros y sólo en ellos adquiere existencia.

La vida secreta del alma. Sobre las intenciones de Spann nos orienta con toda claridad el prólogo a su *Filosofía de la religión,* escrito en un tiempo muy revuelto. Spann alude en aquel pasaje a la «vida secreta del alma», que eleva al hombre sobre su falsa vida exterior, y permite a «las supremas fuerzas del alma» abrirse a una superior luz. De estas «necesidades primitivas de la vida interior» habla su *Filosofía de la religión.* Trátase en ella de mostrar cómo debe el hombre recorrer este camino si quiere encarnar la esencia pura del hombre, y cómo éste, de hecho, ha recorrido este camino en la historia. En esa «esencia del hombre» encontramos lo «suprahistórico», que subyace a la marcha histórica de las cosas y remite a las raíces trascendentes de ellas. Sin este elemento suprahistórico, la historiografía, y principalmente la historiografía religiosa, se torna en un enemigo de la religión, ya que semejante historia todo lo relativiza.

El sentido metafísico. Este influjo demoledor lo han ejercido de consuno en la edad moderna el historicismo, el empirismo, el positivismo, el cientifismo materialista y el materialismo filosófico. El pensamiento moderno, del que emanaron estas filosofías, ha rendido sin duda gran provecho para la esfera externa de la vida. Pero se quedó muy corto en cuanto a sentido metafísico, enterrando precisamente lo que da a la vida su verdadero valor, a saber, la plenitud de desarrollo y de sentido que una superior totalidad confiere a la vida misma. Ha hecho falta el derrumbamiento de la fe en el progreso puramente material y técnico, subsiguiente a las dos guerras mundiales, para que pueda el hombre dirigir de nuevo su mirada a aquellas totalidades ideales, desde las cuales y sólo desde ellas, le es dado llevar una auténtica y pura vida humana. «Hemos llegado hoy a un recodo histórico largo tiempo preparado, intentado ya por el romanticismo y el idealismo. Para comprender de raíz nuestro siglo hay que asentar, como decisivo, el hecho de que todos aquellos ideales de cultura están agotados en su origen y en su productividad histórica. Sin querer con esto silenciar el progreso de la técnica y del saber externo, lo cierto es que se han quebrado en su eficacia sobre el hombre interior. Éste se asemeja hoy al Ícaro de la fábula, que trató de volar al cielo utilizando unas alas pegadas con cera; llevado de su presunción, se acercó demasiado al sol, y al derretirse la cera, cayó precipitado al mar. Así pensó también el hombre levantarse hasta el cielo con las alas del progreso técnico.» Ahora, al fundirse la cera de su ilusión, ha aprendido de nuevo que los valores externos rozan sólo la periferia de la vida humana, como dijera Eckhart, de aquella verdad que fluye del corazón de Dios. Allí está finalmente el todo, que es antes y por encima de todas las partes.

FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

Entre las corrientes espirituales de la actualidad, la más llamativa es la filosofía de la existencia. Originaria y fundamentalmente orientada contra toda superficialidad, ha degenerado a veces, paradójicamente en una gran palabrería y en una desbordada fiebre libresca. Sus adversarios y no pocos espectadores imparciales ven en ella mucho de moda y sensacionalismo, y achacan su gran resonancia, parte a su novedad afectadamente aireada, parte a su sintonía con el sentir masivo del tiempo, con sus posos de pesimismo, escepticismo, relativismo, realismo e inconformismo; parte a su obscuridad fácilmente tenida por profundidad. Sus partidarios creen estar en la línea del progreso y ven en su doctrina la expresión más profunda del tiempo presente. Este tiempo ha mostrado una nueva comprensión del ser, comprensión para lo histórico y lo singular en el hombre, para el devenir y para el proceso, en oposición a las esencias estáticas y esquemáticas. Heidegger, Jaspers y Sartre coinciden en una actitud de rebeldía contra la metafísica tradicional de esencias, lo mismo en su forma objetivista de la vieja filosofía platónico-aristotélica, que en su variante subjetivista de los modernos

sistemas idealistas a partir de Kant. En realidad, no es tanta la novedad; comienzos de todo esto están bien visibles en Schelling, su filosofía de la libertad, en Kierkegaard y en la filosofía de la vida.

En la positiva estructuración de lo nuevo hay tanta variedad de direcciones, que el mismo nombre de filosofía de la existencia o existencial apenas si puede ya emplearse con un significado común. Para hablar de filosofía de la existencia, habría, por tanto, que hablar de cada una de sus figuras particulares. La lista resultaría demasiado larga: *Gabriel Marcel, F. Ebner, Peter Wust, R. Guardini, E. Grisebach, Hans Lipps, O. Fr. Bollnow, Max Müller, N. Abbagnano, A. Camus, M. Merleau-Ponty,* etc. Aquí sólo podemos aducir los que están hoy más en boga; Jaspers y Heidegger, como representantes de la filosofía existencial alemana, y Sartre y Marcel como representantes del existencialismo francés.

A. FILOSOFÍA EXISTENCIAL ALEMANA

Desde sus comienzos la filosofía existencial alemana acusa cierta tonalidad patética. Desde fuera se ha caracterizado generalmente, y aun exagerado, con las palabras de angustia, cuidado, pesimismo, nihilismo trágico y heroico. No es del todo injustificada esta apreciación, pero falla en lo principal. La filosofía existencial alemana no quiere ser antropología, sino filosofía del ser, más aún, «filosofía primera» (metafísica). Jaspers declara textualmente: «Lo que Hegel llevó a cabo en su lógica metafísica como una teoría de las categorías, es... el cumplimiento de una tarea afín a la actual» *(Vernunft and Existenz,* p. 98). Heidegger, por su parte, enlaza con Husserl en el punto en que éste se afanaba por la fundamentación de una filosofía primera absolutamente pura, al estilo de la deducción trascendental de Kant y del idealismo alemán. Se ha insistido mucho en el distanciamiento de Heidegger respecto del subjetivismo del idealismo alemán. Pero la verdad es que los conceptos que él emplea para caracterizar su filosofía, más allá del idealismo y el realismo, superación de la oposición sujeto-objeto, síntesis de ser y devenir, el ser como la absoluta historicidad de la historia, como el todo que se hace finito, la identidad de lo no idéntico, etc., pertenecen, en la palabra y en el significado, al lenguaje y a la intención del idealismo alemán. Lo que ocurre es que después de Kierkegaard, de Nietzsche y la filosofía de la vida, no es ya posible ni se tolera que nadie nos explique la esencia del ser ni el acontecer mundano contándonos una historia de la conciencia. Hay que verter un vino nuevo, la existencia, en los odres viejos. La fermentación es aún muy viva y se rompen los odres por diversos sitios, pero en la substancia quedan indemnes. El modo concreto de llenarlos no es el mismo en Jaspers y en Heidegger.

Jaspers

Karl Jaspers (1883-1969), largo tiempo profesor en Heidelberg y desde 1948 en Basilea, es, junto con Heidegger, el fundador de la filosofía existencial alemana. OBRAS: *Philosophie, 1932;* versión cast., *Filosofía,* Madrid *1958;* el primer tomo contiene la orientación filosófica en el mundo; el segundo el esclarecimiento de la existencia; el tercero, metafísica; *Vernunft and Existenz, 1935;* versión cast., *Razón y existencia,* Buenos Aires *1959; Existenzphilosophie, 1938;* versión cast., *Filosofía de la existencia,* Madrid, *1958; Philosophische Logik,* aparecido el primer tomo, *1947,* bajo el título *Von der Wahrheit (De la verdad 1103* págs.); *Philosophischer Glaube, 1948;* versión cast., *La fe filosófica,* Buenos Aires, *1953; Vom Ursprung and Ziel der Geschichte, 1949.*

Existencia. Jaspers quiere dar en su filosofía una explicación de la existencia. Nos ayudará a comprenderle el formarnos primero una idea clara de lo que entiende él por existencia. Discurre así. El hombre tiene ante sí la realidad del mundo. Esta realidad es primeramente aquella existencia de los objetos reales de que se ocupan las ciencias particulares (en Heidegger se llama ser presencial, a mano, *Vorhandensein).* El hombre no filósofo toma ese ser presencial como cosa evidente y aproblemática. Una orientación filosófica *(philosophische Weltorientierung)* advierte pronto que no se da una visión uniforme y unitaria del mundo; pues siempre ocurre que se absolutiza un lado, un trozo, que se toma por el todo, relegando a segundo plano todo lo demás. El positivismo, por ejemplo, obra como si el lado cuantitativo-mecanicista de las cosas fuera todo lo real. El idealismo hace lo mismo con el espíritu. Y sobre todo olvidan ambos que los contenidos de la conciencia (representaciones, conceptos, juicios) no son aquello que generalmente se cree, a saber, conceptos mentales de validez universal, con que adecuadamente aprehendemos los objetos; en realidad, el hombre piensa «existencialmente», cada concepto con su sello de singularidad incomunicable e insubstituible. Lo vieron ya así Kierkegaard y Nietzsche. ¿Querrá esto decir que hay que abandonarse al curso fugaz del vivir y relativizar el pensamiento, haciendo de él meras estaciones de la lucha entablada por la voluntad de dominio? No quiere Jaspers tal disolución de la ciencia. Tampoco le era posible quererlo después del veredicto lanzado por la fenomenología contra el relativismo y el psicologismo de la filosofía de la vida.

Jaspers ve en la existencia un juego combinado de vida y espíritu. Quien no quiere salvar más que la vida, como «existencia irracional», a merced del sentimiento, de la vivencia, de la impulsividad aproblemática, del instinto y del capricho, caerá en una ciega brutalidad. Quien, por el contrario, no quiere salvar más que el espíritu, la «razón inexistencial», resbala hacia un universalismo intelectual, esquemático, sin personalidad, sin historicidad, como un punto vacío, substituible a capricho por otro. Las dos cosas han de integrarse.

«Los grandes polos de la existencia, que se dan la mano en todas las formas del "envolvente", son, pues, razón y existencia. Ambas son inseparables. Perece la una si perece la otra. La razón no puede diluirse en la existencia en provecho de una terca opacidad que se cierra a sí misma las puertas, que desesperadamente resiste a la "patencia" *(Offenbarkeit).* La existencia no se puede volatilizar en la razón en gracia de una transparencia que se quiere hacer pasar, en cuanto tal, por la realidad substancial. La existencia se ilumina solamente por la razón; la razón se llena de contenido sólo por la existencia» *(Vernunft and Existenz,* 41*).*

La cita dice ya bastante, si bien no se mantiene constante la terminología, pues se dice repetidamente existencia donde debía decirse vida. Adviértase de paso en qué grado han pasado a la filosofía de la existencia los conceptos de la filosofía de la vida. Es verdad, con todo, que en Jaspers, existencia es la conjunción de lo vivido, lo asumido por la vida en su decisión, lo apropiado personalmente en libertad e histórica singularidad, con lo sellado lógicamente, transido de espíritu y elevado a conciencia científica.

Esclarecimiento de la existencia. El camino de la explicación filosófica o esclarecimiento de la existencia *(Existenzerhellung),* segundo concepto fundamental de Jaspers, no será, consiguientemente, el mero saber. Esto equivaldría a recaer en la filosofía de la conciencia, superada ya por Kierkegaard y Nietzsche. La existencia, como síntesis de vida y espíritu, es propiamente una actitud, un «comportamiento para consigo mismo» *(sich-zu-sich-selbst-Verhalten).* Valdrá recordar aquí lo que dice Kant sobre la persona humana, el «yo» inteligible, que no es un objeto cognoscible, como lo

demás que se presencializa en el fenómeno, sino una elección de posibilidades; cosa que repite Scheler al afirmar que la persona «se hace», no «es». El esclarecimiento de la existencia no es, según esto, «conocer» objetos; es más bien una llamada a las propias posibilidades.

Comunicación. El camino concreto lo pone Jaspers en una ilimitada «comunicación». Este concepto es más amplio que la libertad inteligible de Kant y que la fundamentación scheleriana de la persona sobre la realización de valores. Viene a decir: El hombre existencial debe estar siempre de camino, no puede petrificarse en ninguna verdad, concepto, ni sistema dogmático; debe, por el contrario, estar constantemente abierto (comunicado) y dispuesto a aprender; debe tomar en consideración todo punto de vista, consciente siempre de que para el hombre caminante no hay verdades definitivas, que todo debe ser probado e intentado. Una absoluta tolerancia es, según esto, una auténtica meta humana. «Cumple quebrar toda forma que se torna definitiva, dominar todos los imaginables puntos de vista en su relatividad y cumple hacer presencia conscientemente a toda forma del envolvente, realizar todas las maneras de comunicabilidad (o. c. 99). Opera aquí en el fondo la íntima persuasión, muy característica de Jaspers, y en buena medida signo de la situación espiritual de nuestro tiempo, de lo quebradizo del mundo y de la relatividad de todo lo humano.

Cifra. El ser del mundo no se nos hace claro y transparente en pura inteligibilidad; el mundo es paradoja y nuestro conocer es un rompecabezas; leemos siempre en cifra; jamás llegamos al fin y hemos de estar siempre preparados para lo nuevo. El hombre choca constantemente con los límites de su poder; sufre continuo fallo y retroceso; «fracasa» y fracasa justamente en esas situaciones límite. Por esto, nada de verdades definitivas; sólo la actitud eternamente viva de la voluntad hacia la verdad. El hombre está aquí siempre él solo, porque él es justamente su actitud. Pero precisamente por esto viene también a encontrar el ser mismo, la existencia, y ésta es ahora propiamente la verdad. La existencia no suprime las ciencias. Pero por encima de las ciencias está la verdad y ésta consiste en existir.

Mito. En estrecha conexión con la comunicación y la cifra está el mito. No quiere enfrentar Jaspers mito y ciencia tan agudamente como lo hizo Aristóteles, de forma que el pensamiento progresivo racional, diluya el pensamiento mítico precedente (cf., aquí, tomo I, p. 472s). El mito no es en rigor un pasado. «Todos vivimos de imágenes y símbolos, aunque los superemos con la especulación filosófica; puede llamarse a esto el ineludible mito» (Frage der Entmythologisierung, Problema de la desmitificación, p. 31). Incluso, para Jaspers, todo aquello es en el fondo sólo una imagen y, por esto, mito. No hay, pues, correspondencia correlativa entre concepto y «dado», que todavía admitió Kant como un residuo de la vieja teoría de la conformidad entre mente y cosa. Ahora todo, aun en el concepto, es puramente regulativo, a fin de que el proceso del conocer quede siempre abierto y no se petrifique dogmáticamente demasiado pronto. Por esto rechaza Jaspers el concepto de mito de Bultmann y toda su pretensión en general. Existe una superstición de la ciencia, que convierte, demasiado pronto, el mundo de objetos de la ciencia en el mundo de la realidad total y desde esa base decreta lo que es posible y lo que no lo es. Bultmann desmitifica a base de esa superstición de la ciencia, de fronteras no conocidas. Jaspers tiene razón. Pero ya se hizo esto desde D. F. Strauss, más aún, desde la ilustración tributaria de esta superstición de la ciencia y caracterizada, por ello, por Jaspers, como «falsa ilustración». Lo notable es que también para Jaspers es dogmáticamente cierto que un cadáver no puede volver a la vida. ¿De dónde lo sabe él? ¿Por el mito? Entonces explica el mito por el mito «como una forma de razón a priori de la certeza trascendente» (L. c. 31). De hecho saca Jaspers su saber, no del nuevo mito, sino también de la ciencia. Pero, por lo visto, lo que le es lícito a él, no lo es a

Bultmann. De ser consecuente Jaspers, se habría visto obligado a decir sobre el significado del lenguaje religioso algo más de lo dicho por Kant y por Bultmann; pues en realidad, su filosofía del mito es susceptible de un ulterior desarrollo; con sólo relacionarlo con la comunicación total y con la cifra, que, en Jaspers, no sólo son existencia y verdad, sino constituyen toda su filosofía.

Trascendencia. Jaspers cree que, con ello, el hombre ha venido juntamente a encontrarse con la trascendencia y con Dios. Pero trascendencia es en Jaspers un concepto lleno de irisaciones. Lo único cierto que podemos decir de él es que no encaja en él el ser metafísico de la vieja filosofía. Alguna vez se tiene la impresión de que se va a superar, con él, el subjetivismo lógico trascendental; pero en definitiva subsiste el sistema vascular lógico trascendental, sólo que ahora corre por esas venas la nueva sangre de la existencia. La trascendencia y el envolvente *(Umgreifend),* término acuñado por Jaspers, no descansan en determinaciones fijas, sino «sólo en el movimiento de una lógica filosófica» *(Vernunft and Existenz,* 63*).* Es otra vez Hegel. Muy de notar es lo que sobre esto nos dice Jaspers en su *Lógica filosófíca. Dios y revelación.* El conocer humano es «un juego infinito de cifras y jamás alcanzamos en él a Dios mismo. Otra cosa sería si se diera una revelación directa y terminante de Dios. Se ha afirmado la existencia de semejante revelación. Esta afirmación es el fundamento de las religiones india y judeo-cristiana-islámica. Pero tal afirmación es una usurpación de la verdad por hombres particulares y por grupos humanos... No hay que negar que la trascendencia ha hablado en todas partes para los hombres históricamente en esta forma. Pero los hombres cambian las cifras por el ser mismo» *(Von der Wahrheit,* 1052*).* Se impone, pues, una traducción filosófica de esas revelaciones. Así, por ejemplo, el «mito de Cristo» hay que leerlo filosóficamente como un índice de que todo ser humano posee en sí la posibilidad de acercarse a Dios. Pero nadie podrá afirmar haber encontrado a Dios en su auténtica realidad. En la religión todo es igualmente cifra. Por eso, la palabra «encarnación» suena a blasfemia si se aplica al «Dios escondido.» «El Dios cercano es realidad inevitable para los seres finitos, pero está ahí sólo en cifras. Éstas son multiformes, de donde surge el Dios cercano en la forma del politeísmo. Este politeísmo queda encubierto en las religiones fácticas fundadas en una revelación.» Jaspers piensa en una encarnación de sentido histórico, parecidamente a Kant. Pero a pesar de la «comunicación absoluta», no deberá ser negada la idea de revelación en general y en sí misma; menos aún se habrá de negar a Dios, pues esto sería seguir anclados en el dogmatismo.

Trasfondo histórico. Percibimos de nuevo a Kant, y en general, en la disolución de la auténtica trascendencia en la comunicación ilimitada, reaparece la tarea infinita de la inagotable síntesis trascendental de Kant.

Si se añade el eterno buscar de Lessing en lugar de una verdad cerrada definitivamente conseguida, y sobre todo el trasfondo total de la concepción del hombre infinito que aparece en el Renacimiento, con el desplazamiento de la infinitud auténtica de Dios hacia una metamorfosis infinita del hombre, y se repara en que el brote de vitalismo que se entrelaza con esa cadena más antigua proviene de Kierkegaard y Nietzsche, estaremos en situación de aclararnos bastante la urdimbre de la filosofía existencial de Jaspers. Éste está en diálogo constante con todos los filósofos. Mira lo verdadero aportado por todos ellos, pero ve al mismo tiempo los limites de cada uno y se guarda de hacer alto demasiado pronto. Alienta en Jaspers cierto escepticismo nacido de la crítica penetrante y de una gran conciencia de responsabilidad; aunque mejor haríamos en no llamarlo escepticismo, ya que Jaspers no se afirma dogmáticamente en

la negación de la verdad. Su actitud quiere ser una constante abertura de espíritu para recibir y aprender de cualquier lado, típica postura filosófica.

Filosofía de la historia

Esquema de la historia. Esta postura trascendentemente fundamental caracteriza también la filosofía de la historia de Jaspers. Se levanta sobre un determinado esquema del acontecer real de la historia. Según Jaspers, la humanidad ha tenido cuatro puntos de partida en su desarrollo.

1. La prehistoria, esa edad prometeica apenas accesible ya a nosotros. En ella tienen su nacimiento el lenguaje, los utensilios de trabajo y el uso del fuego, con lo que el hombre empieza a ser hombre.

2. La aparición de la cultura, hacia el año 5000 a. C., en Mesopotamia, Egipto, India y China.

3. La llamada «edad eje», entre el 800 y el 200 a. C. En ella el espíritu humano se hace por primera vez consciente. De entonces datan las categorías fundamentales con las que pensamos hoy, y los comienzos de las religiones mundiales dentro de las cuales hoy vivimos. Entonces se da el paso a lo universal y se ponen los cimientos de todo lo que había de venir. En este tiempo se agrupan las figuras más eminentes. En China viven Confucio y Lao-Tsé y nacen las grandes corrientes de la filosofía china. En la India vive Buda, nacen los Upanishadas y se ponen asimismo en marcha todas las posibilidades del pensar filosófico, hasta el materialismo, el escepticismo, la sofística y el nihilismo. En el Irán predica Zaratustra el concepto polémico del mundo como una lucha entre el bien y el mal. En Palestina entran en escena los profetas, desde Elías hasta el segundo Isaías, pasando por Isaías y Jeremías. Grecia produce a Homero. Parménides, Heraclito, Platón, los trágicos, Tucídides y Arquímedes. Todos estos personajes surgieron en estos pocos siglos casi al mismo tiempo en China, India y Occidente, sin que los unos supieran de los otros.

4. Vino después, desde el Occidente, el impulso, no menos revolucionario, de la ciencia técnica. Hoy irradia al mundo entero, Rusia, India, el Islam, el mundo negro. Este espíritu envuelve ahora la tierra y se da, por primera vez, una historia del mundo. El término hacia el cual se mueve es tan oscuro como aquél de donde partió. Pero el hombre tiene que andar este camino. Puede hacerlo, porque está otra vez por encima de la historia. Cuando la abarca toda entera, la lleva más allá de sí misma. «Ya no es el problema de dónde y a dónde, futuro y progreso, sino que hay algo en el tiempo que no es sólo tiempo, que viene a nosotros sobre todo tiempo, como el ser mismo» *(Ursprung u. Ziel d. Geschichte*, 338).

¿Historia sin sentido? Pero lo que, dentro de la historicidad, nos lleva a la unidad de la historia, es la fe filosófica, tema caro a Jaspers. «La historia del mundo puede aparecer ante nuestros ojos como un caos de sucesos fortuitos... Marcha adelante sin parar, de un embrollo a otro embrollo, con cortos fulgores de felicidad, con islas respetadas por las corrientes, hasta que también ellas se hunden bajo las aguas; en suma, para decirlo con una imagen de Max Weber, la historia del mundo se asemeja a una calle empedrada por el demonio con valores de desecho. Así considerada, la historia carece de unidad, de estructura y de sentido» (o. c. 332). Pero la filosofía de la historia intenta buscar esa unidad y ese sentido. Y eso sucede precisamente en la fe filosófica.

Fe filosófica. «Fe es el *envolvente (Umgreifend)* que lleva las riendas, aun cuando el entendimiento cree bastarse a sí mismo. No es una fe determinada, un dogma... Fe es lo que plenifica y mueve en el fondo del hombre, aquello mediante lo cual el hombre está ligado, por encima de sí mismo, con el origen del ser» (o. c. 268). La fe tiene

siempre determinadas formas históricas. Pero ninguna de ellas puede considerarse, sin hacerse intolerante y falsa, como la única y definitiva verdad para todos los hombres. Lo esencial está pues, no en esta o aquella creencia, sino en el creer en general. Y eso, por abarcar al *envolvente,* y aun frente al caos visible, opera en el fondo y en el conjunto total «un secreto lazo unitario»; luce ahí la unidad. «El enemigo de todos, el enemigo presente siempre y al acecho en cada hombre, es sólo el nihilismo» (1. c.).

Se han aducido, para caracterizar a Jaspers, las palabras que dijera el bufón a Confucio: «He aquí un hombre que sabe que no puede y, sin embargo, sigue.» ¿No se podría aducir más bien, como expresión del «ethos» que resuena por doquier, la fe de Abraham, que «esperó contra toda esperanza (in epem contra spem credidit)»? También Kierkegaard, dechado e inspirador de Jaspers en muchas cosas, rindió tributo de admiración a esta fe.

Heidegger

Martín Heidegger (n. 1889) es el otro fundador de la filosofía existencial alemana, al lado de Jaspers, más taciturno que éste, más penetrante, más difícil y más resuelto para crear e innovar. Es sucesor de Husserl, su maestro, en Friburgo, pero ha impreso a la fenomenología de la que procede, rumbos esencialmente nuevos. Obras: *Sein and Zeit* (La mitad 1927; única publicada); versión cast., *El ser y el tiempo, Mé*xico 21962; *Kant and das Problem der Metaphysik,* 1929; versión east., *Kant y el problema de la metafísica, México* 1954; *Was ist Metaphysik?,* 1929, ^{5}1949; versión cast., *¿Qué es metafísica?,* Madrid 1963, importante; *Vom Wesen des Grundes* (De la esencia del fundamento), 1929; *Platonslehre von der Wahrheit* (Teoría platónica de la verdad), 1942; *Vom Wesen der Wahrheit* (De la esencia de la verdad), 1943; *Erlüuterungen zu Hólderlins Dichtung* (Aclaraciones a la poesía de HSlderlin), 1944; *Brief über den Humanismus,* 1946; versión casi., *Carta sobre el humanismo,* Madrid 1959; *Holzwege,* 1950; versión cast., *Sendas perdidas,* Buenos Aires 1960; *Einführung in die Metaphysik,* 1953; versión cast., *Introducción a la metafísica,* Buenos Aires ^{2}1959; *Was heisst denken?,* 1954; versión cast., *¿Qué significa pensar?,* Buenos Aires 1958; *Vortrüge and Aufsütze,* 1954; *Der Satz vom Grunde,* 1957; *Identitüt and Differenz,* 1957; *Unterwegs zur Sprache,* 1959; *Nietzsche.* 2 vol., 1961.

Ontología de la existencia. La filosofía de Heidegger puede definirse como ontología de la existencia. A Jaspers le interesaba primariamente el esclarecimiento filosófico de la existencia, con su llamada al poder ser del «yo» o posibilidad abierta del hombre, de cada hombre circunstancial e histórico. Heidegger ancla en el ser mismo contrapuesto al ente *(SeinSeiend);* propugna una fundamentación de la primera filosofía, que en fuerza de retroceder hasta los últimos fundamentos, va aún más allá de la primera filosofia de Aristóteles o de otros metafísicos.

La metafísica tradicional u ontología puso siempre, según Heidegger, un determinado ente en lugar del ser en cuanto tal. Este ente fue, ya la *res extensa* de Descartes, ya la conciencia de Kant, ya la idea del idealismo. Así se quedaron todos de hecho en lo óntico, en vez de avanzar hasta el ser en cuanto tal, lo ontológico. Heidegger emprende una destrucción de toda la metafísica precedente, no por hostilidad contra la Metafísica en general, sino por el deseo de volverla finalmente a sí misma en una auténtica ontología fundamental. Intenta esto haciendo primeramente una interpretación (hermenéutica) del ser existente *(Dasein),* y precisamente del existente humano. Es el mismo punto de partida de Kant, que Heidegger toma ahora, sin más,

como evidente. Pero ese Dasein no es ya conciencia, como no lo era tampoco en Jaspers, gracias al influjo de Kierkegaard y Nietzsche.

Ser-en-el-mundo. Es interpretado como existencia. Y existencia, a su vez, es interpretada como estar-en-el-mundo, estar junto a, estar en compañia de, situación, entender, conversar, apresar las propias posibilidades, anticiparse a sí mismo, cuidado, angustia, ser para la muerte, estar incardinado en la nada, en una palabra, temporalidad. El cuidado *(Sorge)* es una situación fundamental del existente y es definido como el «haberse ya anticipado en (el mundo) como ser junto a (los seres intramundanos con que nos encontramos)».

Más allá del idealismo y el realismo. Con el ser-en-el-mundo se sitúa Heidegger, desde un principio, más allá del idealismo y el realismo. Así lo afirma él, al menos. El existente es antes. Pensar es sólo un modo de existir del existente. Y se le creyó con sorprendente prontitud. Desde entonces se oyen con frecuencia, entre sus seguidores, formulaciones como éstas: El pensar es pensar del ser. La mente está ya siempre en el mundo. El problema del conocimiento es un problema metafísico. Basta ya del dilema idealismo-realismo. Y otras semejantes. Y se mira esto como un gran avance.

¿Crítica tullida? Es como si en el país de Kant los hombres se hubieran hartado de crítica y la pusieran de lado, prontos a aceptar un «pensar del ser» *(Seinsdenken),* que no es otra cosa que un simple y a-critico admitir el ser como en los tiempos pre-críticos. Si es que es siquiera eso, pues para muchos el ser se da ya en cuanto se pronuncia la palabra ser u ontología. La resolución, a veces la petulancia, que acompaña estas afirmaciones, encubre la realidad de una crítica tullida, y provoca una ilusa sensación de progreso. Éstas han sido las consecuencias de la expresión «ser-ya-siempre-en-el-mundo». En Heidegger mismo, ser y tiempo permanecen todavía realmente en el plano de la subjetividad trascendental y de la metafísica subjetiva de la esencia; a pesar de todo. Si bien se ve claramente que desea ir más allá. Sus seguidores han tomado este deseo por realidad. Heidegger va, en efecto, tras de aquel ser, que es algo más que subjetividad trascendental, es decir, el ser, en gracia del cual todo es, incluso el pensar y la subjetividad.

No es una antropología. Pero sus existenciales no sonaron con esta cadencia ontológica, sino más bien con un tono antropológico, ético, hasta psicológico y, por añadidura, pesimista. Consecuencia de ello fue que, no obstante sus protestas previsoras, expresadas ya en el *Sein and Zeit,* contra una interpretación vitalista o ética de su pensamiento, a pesar de su clara intención de afincar en la ontología fundamental, Heidegger ha venido a cobrar fama de filósofo del sentido trágico y pesimista de la existencia. En realidad, sin embargo, «para Heidegger no hay más que un tema del filosofar; ni el hombre, ni la existencia, sino única y exclusivamente el ser» (Müller).

De la existencia a la ex-sistencia. A partir de la obra *Platons Lehre von der Wahrheit (1442),* aparece más clara la específica aspiración ontológico-fundamental de Heidegger, que tiene ahora un reflejo lingüístico en el modo extraño de escribir la palabra existencia. Heidegger no escribe ya «existencia» *(existenz),* sino «ex-sistencia» *(Ek-sistenz).*

Ente y ser. Con ello quiere expresar que el ente no está jamás sin el ser, que es como un «éxodo de sí al ser» *(Aussiand in das Sein),* que no descansa en sí mismo en una «insistencia», sino que siempre es ex-céntrico, tiene que ser incardinado en el ser mismo para, con su favor y gracia, poder vivir. Pensamiento oscuro y, tomado a la letra, imposible, pues lo que aún no es, y sólo por virtud del ser, será, mal puede saltar al ser. Más claro podía haberse dicho: el ser mismo es el que hace posible todo.

Hombre y ser. Lo dicho vale también, y de un modo especial, para hombre. Mientras Sartre cree poder invocar la autoridad de Heidegger para decir que hemos alcanzado una situación en la que lo único que existe es el hombre, Heiddegger le sale al paso con la afirmación opuesta de que estamos en una situación en la que lo que fundamentalmente existe es el ser. Lo específico del hombre, lo que le hace ser hombre es, según Heidegger, el acoger en su seno al ser, proyectarse e incrustarse en el ser, existir. A diferencia de lo que pensó el subjetivismo, el sujeto humano es, para Heidegger, sólo sujeto en cuanto que es, además, ex-céntrico, es decir, en cuanto que, según ha expresado claramente M. Müller, lejos de ser él el logos kantiano, o suma recopilante formal, es más bien aquello que se incardina en el logos, y esto significa ahora en la suma del ser, adicionándose a sí mismo a dicha suma.

El hombre no es, por tanto, el ser, ni el amo del ser, sino sólo el «custodio» y el «pastor» del ser. En el pensamiento y en el lenguaje del hombre es donde el ser otorga sus gracias. Ahí es donde el ser «se des-cubre», «se ilumina», y nace así «la verdad». «El lenguaje es la casa en propiedad del ser, estructurada por el mismo ser...; morando en ella ex-siste el hombre, perteneciendo a la verdad del ser, al tiempo que la guarda.»

Otros consideraron al hombre como substancia, como ser en sí subsistente; ahora, en Heidegger, es pura «ex-sistencia» *(Aus-stand).* «La esencia del hombre es la «ex-sistencia»; quiere decir, es el absoluto vacío del hombre a disposición del ser y de su «potencia», su éxodo de sí mismo; consiguientemente, su auténtica vaciedad, vacío de naturaleza, vacío de esencia. Su no subsistir en sí mismo... es, por tanto, la esencia del hombre, o lo que es lo mismo, su radical incomprensibilidad tomando como medida la categoría de substancia» (Müller). Recuérdese lo dicho anteriormente, en la página 387, sobre Kant, Scheler y Jaspers y su concepción del hombre como persona. Quedan así claras las intenciones ontológicas de Heidegger. El ser debe, pues, ser mantenido siempre fuera del mundo, Para diferenciarlo de las cosas existentes se escribió en ocasiones en alemán *Seyn* (en lugar de *Seín),* o bien, apenas impreso el vocablo, se procedió a tacharlo ostensiblemente con una cruz.

Diferencia ontológica. Para caracterizar esta diversidad y singularidad, usa Heidegger el concepto de «diferencia ontológica». El ser mismo es algo distinto de lo que es hecho posible por él, ya sean esencias o cosas existentes. No ver al ser en esta diferencia ontológica, sino pensarle a partir del simple «ente», es «olvido del ser», «caída» en la mundanidad, o, también, razón subjetiva. Quedan así claras las intenciones ontológicas de Heidegger.

Contra el subjetivismo de la metafísica. Está contra todo subjetivismo, tanto el del Idealismo alemán como el de la metafísica de esencias de la tradición platónico-aristotélica, que también es, a juicio de Heidegger, antropocéntrica, ya que la esencia seria, en último término, función del sujeto; esencia sería lo esencial para el sujeto pensante; su *intellectus* activo y creador contiene en sí la medida del ser, por ser dicho entendimiento una participación de las ideas existentes en la mente de Dios, de un Dios concebido por el modelo típico del demiurgo griego, según una manera de pensar inspirada en la τέχνη que, como es obvio, configura subjetivamente el mundo de sus fines y proyectos. De nuevo, pues, el anatema contra la metafísica. Toda la obra de Heidegger y sus seguidores está sembrada de afirmaciones contra la metafísica incompentente. Por lo demás no todas esas afirmaciones son concordes, y esto lo advierte el que no se queda prendido de ésta o aquélla aisladamente; pero hacen impresión. En el frente de contradición están Schelling, Hegel y también Kant. Pero la verdadera piedra de escándalo es Platón, con su teoría de las ideas, pilar de toda la metafísica occidental. Como Nietzsche, también Heidegger se remonta hasta la tragedia

griega y en ella reconoce aún al ser en su potencia primitiva. Fueron Sócrates y Platón, filósofos de conceptos, los que sometieron al ser al yugo de la idea. Ejemplo típico de olvido del ser. Y sus consecuencias e influjo lo sufrimos aún hoy. Hasta Nietzsche sucumbió a este mundo, a pesar de su empeño por trasmutar los viejos valores (cfr. supra, p. 345). Heidegger, el primero, va a liberar el ser de ese olvido y hacer que vuelva a *ser*. Lo que no hizo la antigua metafísica. Nada hay que esperar de ésta. Es toda ella, incluido Nietzsche, una historia del nihilismo.

Falsa interpretación de la metafísica. Pero la visión que tiene Heidegger de la historia de la metafísica descansa sobre un malentendido. Es cierto que se pueden aducir algunos pasajes, donde Platón asegura que se nos da el ser mismo en el concepto, en la idea, en la esencia; con instrumentos mentales, pues, cuya insuficiencia nos es evidente. Pero Platón no se queda ahí; sabe también de límites, y toda su filosofía se condensa precisamente en un esfuerzo por rebasar esos límites. Los filósofos, los gobernantes filósofos, tienen por ello, como tarea de por vida, el cultivo de la dialéctica. La verdad total nunca será *posesión,* ni en el concepto, ni en la filosofía entera. ¿Qué otra cosa es la dialéctica sino, como se dirá después más tarde, una caza del ser, jamás alcanzado, pero siempre perseguido, en marcha infinita, a través del parentesco lógico de los conceptos? Tan sólo los mortales aherrojados en el fondo de la caverna están inmersos en las figuras de los «entes». Pero quien piensa con νούς o φρόνησις trasciende estas degradadas figuras o sombras de ser. Después de Platón, el neoplatonismo principalmente, y san Agustín, y luego Eckhart, se han propuesto salir a la luz de la libertad del espíritu y saben bien de un conocer «sin conceptos pluriformes, sin objetividad cambiante, sin representaciones de fantasía». No hay allí ciertamente olvido del ser. Buscan el mismo «autoeinai» (ser en sí), y saben bien de la diferencia ontológica del uno, más allá de todo nombre, pues ningún nombre le conviene tomado en su inmediatez, y todos le convienen dialécticamente, depurados por la negación de la negación. No menos que los nombres son borrados aquí expresamente los conceptos, como inadecuados para aprisionar al ser. Quien para un poco en esto se da cuenta de lo equivocado que está Heidegger al sentenciar a la metafísica histórica en bloque.

El yugo del χωρισμός de la idea. Opera sin duda en Heidegger el prejuicio histórico, que arranca ya de Aristóteles, de una idea platónica mirada como un *χωρισμός*, o separación de la realidad, que en Kant, naturalmente, se dibuja como un puro concepto hipostasiado. Pero la negación de la negación, o esquema neoplatónico de afirmación-negación-eminencia, no terminó en un puro concepto, ni en una realidad absolutamente separada, aunque se asiente firmemente la trascendencia. Ya la *επιστήμη* y el *νούς* requieren siempre el sentido como vía previa. Esto lo afirmó expresamente Platón y no lo ha olvidado la metafísica. La idea platónica y toda esencia de la metafísica posterior dice siempre relación a una realidad concreta y viceversa, aunque esta relación no constituya su ser propio. De la idea platónica hay que decir exactamente lo mismo que del Ser dice Heidegger en la edición 5.8 de su *Was ist Metaphysik,* que «el ser nunca es esencia de algo sin un ente, y que el ente nunca existe sin el ser» (p. 41).

El caso es que Heidegger no siempre vio esto claro, pues pocos años antes había dicho que el ser es en sí esencia, independientemente de todo ente. ¿Acaso habrá que entenderlo con un «secundum quid», no de otro modo que introducíamos también nosotros un «secundum quid» en el *χωρισμός* platónico? Si es así tendríamos una reedición del padre de la filosofía occidental, a la que injustamente condena Heidegger. Sus interpretaciones históricas son muchas veces magníficas, pero otras sólo son tergiversaciones caprichosas, en las que trabaja «pro domo sua». Se ha comprobado bastantes veces. No le turbará esto a él ni a sus seguidores, pues sólo toca un aspecto

técnico, metodológico, sin afectar a su pensamiento filosófico. Es escrúpulo de poca monta. Al círculo de adictos no le desazona el saber que en la tesis de habilitación de Heidegger *Ueber die, Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Teoría escotista de las categorías y la significación) se estudia una obra que no pertenece a Escoto, sino a Tomás de Erfurt. Mal agüero para el arte exegético impuesto por Heidegger. Pero dejemos estar esto. Nos llama algo más importante, el ser. Veamos si logra Heidegger decirnos lo que es.

Sentido del ser. Todo depende, pues, de ese «ser mismo», «ser como tal», a cada paso mentado por Heidegger. ¿Cómo lo entiende? Apenas si es posible encontrar una respuesta a esto en el lenguaje impreciso, difícil, muchas veces ininteligible de Heidegger, y en su inconclusa filosofía.

¿La nada? Muchos lo han entendido mal. Por ejemplo, sus maneras de hablar del ser incardinado en la nada, del ser idéntico a la nada, cosa que ya dijo Hegel, y del ser revelado en la angustia, le atrajo a Heidegger la acusación de nihilismo, cuando en realidad su sentido es que el ser como tal (el ontológico), por oposición al ente (el óntico), desprovisto como está de las determinaciones concretas de este último, aparece como la nada (nada determinado), y porque, viceversa, tampoco el ente determinado es el ser mismo («doble negación»), lo que ya encontramos, por lo demás, en el *Parménides* de Platón, y aun ya antes en Demócrito. Este ser, comparado con lo óntico, tangible, es de apariencia pobre, pero de su dignación y gracia, como dice ahora Heidegger descargando un poco los tonos expresivos de la angustia cósmica, todo vive, y así resulta esa nada lo más rico del mundo. La angustia, pues, no es ya amenaza de la vida, sino muy al revés, el horror *(Entsetzen)* que ella trae, es sólo un ser puesto fuera *(Ent-setzt-werden),* un des-en-cajarse del ente, para poder experimentar al ser mismo como la esencia de todo.

¿El *«ipsum esse»?* Otros piensan que el ser de Heidegger es el *ipsum esse* clásico, por consiguiente, Dios, mientras Sartre, por su parte, y otros con él, quieren ver en Heidegger un ateo. El mismo Heidegger se expresa así: «El ser no es Dios ni el fundamento del mundo.» Pero tampoco hay que dar a estas palabras un significado ateo. Toda la problemática del ser, según Heidegger, aún no ha desembocado en absoluto en el problema teísmo o ateísmo; se mueve en un campo previo; pues lo primero que tenemos que conquistar es el ser en cuanto tal.

¿El «ens in communi»? No habrá que ver tampoco en el «ser» de Heidegger el *ens in communi* abstracto.

¿El *«actus essendi»?* Podría más bien pensarse que es el *actus essendi,* fundamento ontológico absoluto, del que derivan las esencias, como modos de su recepción y limitación, y también la materia, como aquello que individualiza definitivamente las formas del ser (Müller).

Historicidad de la historia. En todo caso, por esta vía se haría claro de algún modo algo que es intención capital de Heidegger, mostrar el ser como la historicidad de la historia. En el *Sein and Zeit* se trazó el camino de acceso al ser desde el tiempo y de la interpretación del mismo ser desde el tiempo; pero no se señaló la «vuelta», el camino inverso desde el ser al tiempo, con vistas a iluminar la historia como ser; faltaban entonces los medios lingüísticos de expresión. El ser como esencia de la historia (historicidad de la historia) es justamente el problema de nuestro tiempo y lo que pide su sentido histórico incapaz de retroceso. La antigua metafísica de esencias se considera excesivamente estática y por ello no satisface. Pero tampoco puede ser todo historia y nada más que historia, disolviéndose todas las formas en pura relatividad y en un fluir sin contornos. Así lo expresaron ya con toda claridad Dilthey y Troeltsch, justamente

dos filósofos de la relatividad y del historicismo. Buscaban un absoluto en lo relativo. También ahora Heidegger inquiere un fundamento originario «preontológico», a partir del cual ambas cosas tengan explicación, el devenir relativo, singular, irrepetible en sus formas (cada momento sometido a determinadas normas de valor históricas y situacionales), y en todas esas formas el ser, que permita verlas elevadas sobre la temporalidad y finitud, que muestre así lo que constituye la historicidad de la historia.

A la expectativa. Todo estará, pues, ahora en poner en lenguaje humano aquel primerísimo fundamento con sus internos contenidos. Hegel fue ya abundante en formulaciones a este respecto. Pero no satisfacen a Heidegger. Hegel le resulta todavía un metafísico óntico. Heidegger se afana por un pensamiento enteramente nuevo, aún más riguroso que el pensamiento conceptual. Este pensamiento, a su juicio, todavía no se ha producido y por eso aún no le es posible al ser expresarse en sus contenidos. La única respuesta positiva que puede Heidegger dar por el momento a la cuestión del ser, es que «es él mismo» (o. c. 76). Poco en verdad para tan ambiciosos comienzos. Y, sin embargo, la historia entera recibe su sentido y éxito, si alguno tiene, de ese acontecer originario en el seno del ser. Pero también podría uno callar y quedarse a la expectativa. Ésta viene a ser la última palabra del filósofo de Friburgo. Nuestro pensamiento va instintivamente a Nietzsche, que también estuvo siempre hablando de sus nuevos valores, condenando todo lo demás por insuficiente, pero sin llegar nunca a formular con precisión su nueva tabla de valores.

No queda sino una suerte de mística o romanticismo del ser, en que todo el peso caerá sobre una postura de aceptación.

Ser y acontecer. A esto apunta un último intento heideggeriano de esclarecer el ser. Primará aquí el concepto de acontecer *(Ereignis).* El último Heidegger usa de preferencia la palabra «verdad» en vez de la palabra «ser». Verdad es el descubrimiento de lo hasta ahora oculto, según la conocida interpretación de *a-létheia.* Ahora bien, este des-velarse de la verdad debe cada cual hacer que se dé, que se dé para él, que le acontezca a él. Frente a la doctrina tradicional de que la verdad está en el juicio, afirma Heidegger: «la verdad no tiene su asiento originariamente en el juicio»; «la esencia de la verdad es la libertad»; «ésta se revela como una evocación existente y desveladora del ente». Ante la imprevisible iniciativa de la libertad, no queda, pues, sino la expectativa, la espera del acontecimiento. El mismo conocer, que es el que arranca al ser de ese olvido, no puede saltar fuera de esa espera; no es lo primero, ese conocer. La verdad, unas veces lucirá, otras se ocultará. No es convertible con el ser. No será más que probable, como un acontecer péndulo de una decisión libre. Será precisa una cierta *ars inveniendi,* como el viejo arte de los tópicos, que entrenaba en el manejo de los lugares de argumentación, «pro» y «contra», con vistas a la retórica. Se ha denominado a esto una tópica del ser. ¿No nos encontraremos de nuevo allí, de donde pretendía alejarnos Heidegger, a saber, entre meros conceptos y juicios condicionados? Con ello no iríamos del ser al tiempo, sino, otra vez, del ente al ser. ¿Sería esto más que Dilthey? O ¿habremos de esperar a la verdad del todo, como en Hegel? Pero entonces, ¿para qué tanto viaje?

Se puede criticar la historia de la metafísica, pero sería mejor explicar con claridad eso nuevo y totalmente distinto, el ser, que no es ya una metafísica, sino una especie de super-metafísica, como un abismo y un sin-fondo. O bien, hacer profesión, sin escrúpulos, de una nueva mística o romanticismo del ser, que es al mismo tiempo poesía y verdad. ¿Acaso habrá que entender a Heidegger, más de lo que se ha hecho hasta el presente, desde un punto de vista estético? En su libro sobre Nietzsche rechaza muy de propósito la opinión de que Nietzsche, después del *Zaratustra,* no puede avanzar más ya. Quizá piensa en sí más que en Nietzsche. El saber «más», el progresar, pertenece a

la ciencia y a la técnica, donde siempre hay un campo por delante. En filosofía no hay «progreso», ni, por la misma razón, «retroceso». Sólo se puede decir, como en el arte, hay o no hay (I, 319). ¿Arte la filosofía? ¿Pensamiento como arte? Si está en lo justo Heidegger, o Nietzsche, o el científico, quede sobre el tapete. La sola perspectiva suscita el interés. ¿Filosofía como arte, mística? Cierto no sería su filosofía. Sería otra cosa, desde luego necesaria y saludable en una era técnica como la nuestra.

B. EXISTENCIALISMO FRANCÉS

Ser-en-el-mundo

El existencialismo francés, al menos en su línea radical, cuyo principal representante es J. P. Sartre, nos ofrece aquello que corrientemente se da como característica de la filosofía de la existencia, a saber, una antropología de tipo vitalista. En la rama católica del existencialismo francés, que representa G. Marcel, predominan, sin embargo, de nuevo los intereses metafísicos.

Sartre

Jean-Paul Sartre (n. 1905) es, sin duda, más literato que filósofo. Tanto sus dramas como sus obras filosóficas, han levantado en Francia un torbellino de entusiasmo que llega hasta la histeria. Sartre se apoya en Heidegger y utiliza muchos de sus conceptos. Pero el filósofo friburgués se ha distanciado claramente de Sartre en su *Carta sobre el humanismo* (cf. supra, p. 433).

Contra la metafísica de esencias. También Sartre toma posición contra la metafísica de esencias. Interpreta la forma más antigua de ésta como una visión del mundo orientada a un *mundus intelligibilis*, ejemplar, y norma de la realidad. El mundo y el hombre son productos preordenados de un demiurgo divino, artífice del mundo. El hombre se ajustará a la idea que de él tiene el artífice divino, del mismo modo que el cortaplumas a la idea que de él tiene el que lo fabrica. En nombre de la dignidad y libertad del hombre (humanismo), Sartre rechaza esta concepción. Pero no por ello los ateos modernos escapan a este viejo modo técnico de pensar. No dejan al hombre sujeto a una norma según una idea en el espíritu de un Dios, pero, en cambio, le sujetan a una definición previa, a la que lo adaptan forzadamente, por ejemplo, la definición del hombre absoluto.

Existencia primero que esencia. Sartre invierte ahora el sentido de la relación y hace preceder la existencia a la esencia. No da a la existencia el sentido pregnante de la filosofía existencial alemana, el de Heidegger, por ejemplo, sino más bien el que correspondería a la oposición tradicional entre esencia y existencia. Lo primero sería en el hombre su existencia, su propia voluntad y su obrar personal. El hombre ocupa el lugar de Dios; es él mismo el artífice de su propio ser y esencia. El principio fundamental del existencialismo reza así: El hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace *(L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait*). Lo mismo que en el marxismo y en el instrumentalismo, vuelve de nuevo la consigna de la praxis, sólo que ahora aumentada en un ciento diez por ciento de radicalismo.

Condenado a ser libre. El hombre es ahora absolutamente libre. Pero esta libertad no es un don, sino que «el hombre está condenado a ser libre», condenado, porque para que la libertad sea plena libertad, no puede haber nada enfrentado normativamente al hombre, ni fe en Dios, ni verdades, ni valores. El hombre se encuentra solitario y sin arrimo en un mundo hostil, sin tener otra salida que a sí mismo, su propio proyecto.

«Sin suelo trata-él (el ser para sí) de evocar un suelo del «sin suelo», viviéndose en peligro de hundirse realmente en la nada» (Müller). Sartre es nihilista y ateo radical. La nada de Heidegger es juntamente ser, y por eso es también suelo y plenitud, y no excluye la teología, aunque no la incluya positivamente. La nada del francés, en cambio, es destructora, como el materialismo y ateísmo francés del siglo XVIII. La posición de Sartre tiene sus raíces en el pasado, no significa una creación original filosófica y vive sólo de su radicalismo y del estilo literario en que está vertida.

Marcel

Gabriel Marcel (1877-1973), el filósofo católico de la existencia en Francia, retorna al auténtico ser.

Influido por Kierkegaard, que está operante en todos los filósofos de la existencia, sabe también Marcel que en toda metafísica del ser no se puede abstraer del sujeto, que es preciso pensar existencialmente, y que por eso la realidad es un misterio. Pero Marcel no cae en un subjetivismo unilateral; encuentra justamente en el sujeto una religación al ser, religación tan originaria y primitiva como la relación vivencial «yo-tú». En el clima de esta relación humana social «yo-tú» se nos revela, algo así como en el «ser-en-el-mundo» de Heidegger, un fundamento originario, que es el auténtico ser, y supera por ello los aspectos parciales de las posiciones filosóficas enfrentadas, idealismo y realismo, sujeto y objeto. Es un motivo típico de toda la filosofía de la existencia, como lo fue del idealismo alemán.

LOGOS EN EL SIGLO XX

En filosofía se dan propiamente dos únicos tipos puros: Platón y su antípoda David Hume. Los demás se pueden repartir entre estos dos, o son tipos mixtos. En ambos lados hay una filosofía del logos, aunque de naturaleza fundamentalmente distinta. El logos que viene de Platón, y llega hasta Hegel, es completamente distinto del que viene de Hume. También para Hume hay verdades de razón y también se da en él, como antes en Locke, un remedo de las ideas basado en principios lógicos superiores. Pero el logos que opera en el empirismo no es ni principio de toda verdad, ni razón del mundo, ni pensamiento de Dios, ni Hijo de Dios, ni movimiento autónomo del espíritu, sino un remedo, hijo del pensamiento, o, incluso, hijo de la imaginación.

Encontramos hoy este logos, primeramente, allí donde menos podríamos esperarlo, en el círculo de la logística moderna; y luego donde realmente era natural encontrarle, en el neopositivismo y en los analíticos del lenguaje.

Logística

Los hombres. La logística no tiene propiamente que pedir prestado nada a Hume. Posee suficiente capital propio y tiene un origen superior. Sus seguidores encuentran ya sus primeros elementos en el mismo Aristóteles; después en los estoicos y, sobre todo en la baja edad media. Pero sus verdaderos comienzos se encuentran en Leibniz, el cual, lo mismo que el español R. Lulio (cf. Apéndice, tomo I, p. 450), ideó un *ars combinatoria,* una especie de aritmética con conceptos, en lugar de números o símbolos lógicos.

Los pensadores que le dan forma definitiva son: *G. Frege (1846-1925), L. Couturat (1868-1914), L. Wiugenstein (1899-1954), J. Lukasiewicz (18781956), A. N. Whitehead (1861-1947), B. Russell (1872-1970), H. Scholz* (nacido *1884), A. Tarski* (nac. *1902), R.*

Carnap (nac. *1891), E. L. Post* (nac. *1897), C. J. Lewis* (nac. *1883), H. B. Curry* (nac. *1900), P. Lorenzen* (nacido *1915),* etc. Como la mayoría de los nombres lo muestra, desempeñan los angloamericanos un papel predominante en el campo de la lógica. Whitehead y Russell escriben la obra que pone en marcha la lógica moderna, los *Principia Mathematica (1910-13);* el norteamericano A. Church funda el *Journal of Symbolic Logic (1936);* Post, Lewis y Curry descubren nuevos puntos de vista. Numerosos emigrantes de Polonia, donde la logística ha florecido siempre, de Alemania y de Austria, vienen a unirse a ellos, trayendo una considerable aportación a la logística.

Significado de la logística. ¿Qué es propiamente la logística? En primer lugar, una continuación de la lógica clásica, que se remonta hasta Aristóteles. No hay entre ambos movimientos la incompatibilidad que se ha dicho a veces. La vieja lógica incluyó también un cierto formalismo de combinación de conceptos, pues Aristóteles les pudo ya mostrar que el pensamiento y la palabra humanos no van nunca separados, sino que se sujetan a determinadas formas y fórmulas comunes. Sólo que en la lógica moderna el formalismo es llevado mucho más lejos. La logística es puro formalismo y funcionalismo de las significaciones, tomadas éstas meramente en su sentido lógico, sin tener en cuenta los objetos significados.

Mientras que en Leibniz la *Characteristica universalis* incluía aún, como imprescindible, una relación a las esencias, la moderna logística discurre en pura técnica de combinación, en la que el «es» no connota ya al ser, sino que expresa solamente la pura función intralógica sintáctica, algo así como el «es» en una ecuación algébrica o en un enunciado sobre las jugadas de una partida de ajedrez. Las expresiones son simbolizadas lo mismo que en el álgebra y pueden modelarse mecánicamente. Se puede, por decirlo así, hacer con ellas manipulaciones de cálculo. Conocer es aquí, si se quiere aun llamar a esto conocer, un configurar preestablecido, según determinadas reglas de juego, manejando determinados contenidos de conciencia. Una especie de algoritmo.

El Platón del último período quiso, a través de los números, abrirse camino a las esencias, porque también él, como los pitagóricos, vio en el número un principio metafísico del ser. Mas ahora las relaciones numéricas tienen tan poco sentido metafísico como, por ejemplo, el enunciado de que un metro tiene 100 cm. Esta «verdad» es pura convención; y de este estilo son todas las verdades, y las matemáticas las primeras. Russell cree que las matemáticas son tan sólo el arte de decir lo mismo con otras palabras.

Problemática de la logística. De tales afirmaciones se deduce para la logística la pretensión de ser algo más que un mero instrumento del pensamiento y de la ciencia. Hay la tendencia a vincularla más a la ciencia de los conceptos. Russell habla, en general, de un atomismo lógico, con un inequívoco entronque con Hume, para el que el espíritu es un haz de percepciones; después hablará J. St. Mill más radicalmente de una «química mental».

No es una pura casualidad el que la logística desempeñe un papel tan importante en el mundo anglosajón. Responde a una necesidad creada como consecuencia del empirismo de Hume. Si pensar es sólo un asociar imágenes, y el «objeto» se agota en esa asociación, se irá, consecuentemente, más allá de las leyes de asociación meramente psicológicas de la pura lógica, hasta otras posibilidades de asociación, igualmente psicológicas, y se desarrollará así un arte de puro cálculo lógico. Ahí está justamente la conexión con Hume que no se veía tan clara al principio. La logística no necesitaba en realidad acudir expresamente a Hume, pues la influencia de éste era aún viva, también en este terreno, en el ámbito del pensamiento inglés, y la nueva lógica crece allí como en su suelo propio.

Kant afirmó que la lógica no había podido hacer ningún progreso substancial desde Aristóteles. Pero en la logística ha hecho progresos tan considerables, que se ha convertido en una disciplina independiente, de la que cabe preguntarse si pertenece aún a la filosofía. De hecho, su utilización se extiende a cosas muy distintas, como la matemática, la física, la economía, la cibernética y la estrategia. Vuelve a ser propiamente filosofía en la meta-lógica, es decir, en la reflexión sobre sí misma, cuando se pregunta por su sentido, sus fundamentos y sus límites. Lo que para más de un logístico son sólo pseudo-problemas.

Neopositivismo

Los hombres. La logística ha sido aceptada, principalmente, como era de esperar, por los neopositivistas del Circulo de Viena: M. *Schlick (1882-1936), O. Neurath (1882-1945), R. Carnap* (nac. 1891), H. *Reichenbach (1891-1953), Ph. Frank* (nac. *1884), H. Feigl* (nac. 1902), K. *Menger* (nac. *1902),* etc. Durante algún tiempo pareció como si la logística se pusiera enteramente al servicio de la ideología neopositivista.

Tesis fundamental. La tesis fundamental de todo positivismo, antes y después de Hume y Comte, es que la única fuente de conocimiento es la percepción sensible. El sentido de todo enunciado científico se agota en la descripción y ulterior transformación de los datos sensibles. En esto, y sólo en esto, consiste su verificabilidad. No existen para el neopositivismo verdades a priori, superiores al sentido, portadoras de una estructura eterna y necesaria del ser. Nuestros conceptos, proposiciones y lo que llamamos verdades no son sino admisiones convencionales que resisten o no a la verificación del sentido, único decisivo. Si se habla alguna vez de un a priori, es lo más como una hipótesis. No se da otro «sentido», algo, por ejemplo, como esencia, principios de ser u ontologías fundamentales aprióricas. Por eso son sin sentido todos los enunciados sobre Dios, alma, causa primera, finalidad, trascendencia, etc. Todos los problemas relacionados con estos conceptos son pseudo-problemas.

La misión de la filosofía es sólo descubrir las reglas técnicas del juego con las que pueda uno transformar los datos sensibles mediante riguroso cálculo lógico, mediante análisis y sintaxis. Por ahí se acerca mucho la filosofía a las ciencias particulares y adquiere un contenido concreto v comparable.

La alegría por el hallazgo de la bella técnica del cálculo lógico aplicado al lenguaje significativo, no impidió que viniera a hacerse problema lo que era la base de partida para nuevas combinaciones, los llamados «principios de protocolo», que describen lo «dado» en la experiencia sensible. Aquí, como luego también en la verificabilidad, tenía el «es» un sentido evidentemente distinto, no el puro lógico-asociativo. ¿Habría que hacer caso omiso de él? Con esto volvieron los viejos problemas gnoseológicos y metafísicos, que primero habían sido declarados pseudo-problemas. Los ha abordado después, de un modo particular, H. Reichenbach frente a la *praxis* del Círculo de Viena.

La discuisón suscitada en los círculos positivistas, aferrados primero al «dato» sensible, ha llevado al reconocimiento de que en el supuesto «dato» se comprende ya una serie de factores que nada contienen originariamente de sensible, sino que advienen a priori a la intuición sensible; tales como unidad, identidad, diversidad, semejanza, totalidad, etc., y que no son meras convenciones, pues hay que suponerlos para la formación de convenciones. Con esto el positivismo se ha refutado a sí mismo. Más tarde cedieron terreno las tendencias antimetafísicas y apareció el llamado positivismo lógico, atento principalmente al análisis del lenguaje.

Filosofía analítica

Análisis lingüístico. La filosofía inglesa es en nuestros días casi exclusivamente filosofía del lenguaje (linguistic analysis). Sus filósofos dicen insistentemente que la filosofía no puede ser otra cosa que análisis del lenguaje. Se tienen por progresistas y se creen superiores a la filosofía anticuada de la metafísica y del espíritu. Son, si a mano viene, intolerantes, contra la obligada disciplina del empuje que propugnan, y que sabe hablar de tolerancia. Pero todo esto es cosa vieja y sabida desde Hume, quien estaba dispuesto a quemar todos los libros metafísicos; lo mismo que mucha palabrería de progreso, en filosofía analítica, en sociología o en marxismo, puede no ser en realidad más que una reventa de productos confeccionados en los siglos XVIII y XIX.

Las tendencias analíticas del lenguaje datan en Inglaterra de antes de la fundación del Círculo de Viena. Sus raíces se hallan en el suelo del empirismo inglés. Fue en la universidad de Cambridge donde brotan los nuevos impulsos en la dirección de una filosofía analítica.

G. E. Moore (1873-1958) criticó el idealismo dominante en Oxford, representado principalmente por F. H. Bradley, con argumentos que equivalían a una exigencia de conceptos claros y precisos verificables en la experiencia. También B. Russell elaboró su teoría del análisis lógico con anterioridad al Círculo de Viena. Lo mismo se puede decir de L. *Wittgenstein* (1899-1954), autor del renombrado Tractatus lógico-philosophicus (1921) y el más alto representante de la filosofía inglesa contemporánea. Oriundo de Austria, Wittgenstein tuvo decisivo influjo en el Círculo de Viena. Después el mismo Círculo influyó sin duda en los nuevos filósofos"ingleses, máxime a través de los escritos de A. J. *Ayer* (nac. 1910).

Y el positivismo. En los analíticos del lenguaje (analysts) desempeña un papel importante el neopositivismo o «positivismo lógico», como suele denominarse en Inglaterra, y desde Russell, también la logística, orientada en este mismo sentido. Pero habrá que precisar el significado de la palabra positivismo. Si positivismo significa que todo conocimiento de la realidad se lleva a cabo, en definitiva, a través de la experiencia sensible y de las ciencias particulares, todos los analíticos son desde luego positivistas. Pero si positivismo quiere decir que toda metafísica carece de sentido, no podrá hacerse aquella afirmación general, pues algunos comprenden ya los límites del positivismo. Si se exceptúan los radicales, como, por ejemplo, B. G. *Ryle* (nac. 1900), la primera tendencia antimetafísica se ha mitigado.

El intento. La proposición de que toda filosofía debe ser análisis del lenguaje admite varias interpretaciones. Los analíticos ingleses pretenden que toda filosofía ha sido siempre análisis del lenguaje. Cuando Platón, por, ejemplo, trata de definir conceptos como «bueno» o «verdadero» no hace otra cosa que descomponer el lenguaje en sus diversos elementos de contenido. Esto no se podrá negar, mejor dicho, no se podrá negar que éste es su punto de partida. En realidad, la filosofía ha hecho y debe hacer siempre eso, ya que muchas teorías filosóficas estriban sólo en una errónea interpretación de lo que se ve y lo que se dice. Pero no podrá concederse que la filosofía no pueda encontrar verdades propias y que tenga que reducirse a reproducir lo que ya estaba contenido en el lenguaje. El análisis del lenguaje es, desde luego, un elemento indispensable del pensar filosófico y lo ha sido siempre. F. Copleston lo ha demostrado muy bien. Aduce el ejemplo analítico de las dos frases: «A alguien veo en la calle» y «A nadie veo en la calle.» Gramaticalmente, estas dos frases son iguales, pero de una calidad lógica completamente distinta, pues el alguien a quien veo es distinto del nadie a quien también «veo». Se ha alabado mucho a B. Russell por el descubrimiento de esta diferencia lógica. Pero Copleston advierte que eso había sido ya observado y dicho por Anselmo de Canterbury, al explicar la «nada» de que se habla en la creación «ex

nihilo». Esta nada es, según san Anselmo, de una naturaleza lógica distinta de los demás substantivos. Sólo «una lamentable ignorancia de la historia de la filosofía» hace atribuir con elogio este «descubrimiento» a Russell. El análisis del lenguaje se ha practicado siempre, sólo que no se ha desorbitado su alcance hasta convertir, como ahora, lo que es un instrumento manual en la única filosofía posible.

Los analíticos del lenguaje quieren sin duda.descender de estas generalidades a algo más especial y positivo. Se trataría de ciertas reglas científicas que, en el futuro, podrían dar a nuestras proposiciones un sentido verificable, inconfundible. Un concepto, por ejemplo, sería tan sólo un signo inconfundible para designar (no penetrar cognitivamente) ciertos objetos o clases de objetos. Un juicio sería designación precisa e inconfundible de relaciones existentes entre aquellos objetos. A esto habría que reducir el conocer humano. Es evidente que esta especie de juego de ajedrez es muy poco para expresar con ello lo que llamamos conocimiento. Los analíticos se vieron en la necesidad de poner a punto e interpretar con más corrección el lenguaje, antes de montar su teoría sobre él. Así se intenta entender también el sentido de los enunciados dentro del espíritu del juego lógico. La primera prescripción es que un enunciado se debe construir con arreglo a las leyes sintácticas del lenguaje. Se puede decir: «El caballo come», pero no: «Come come.» La frase de Heidegger: «La nada nadifica» es, por eso, una frase, ya en su raíz, sin sentido. La nada tiene en esa proposición la forma de un substantivo real sin serlo. Entre las reglas de la verificación está en primer lugar el que se aduzca un signo empírico para el objeto de que se habla.

La problemática. Aquí se dividen las opiniones. Los radicales dicen: Puesto que para Dios, lo incondicionado, el fundamento del mundo, el verdadero ente real, etc., no se pueden dar esos signos empíricos, tales palabras carecen de sentido; por eso los problemas metafísicos son pseudoproblemas. No todos los analíticos del lenguaje advierten que al exigir la verificabilidad, los «datos» sensibles, e incluso al hablar de frases con sentido, o aun sólo de frases correctas, se plantean ya, sin quererlo, pero inevitablemente, problemas eminentemente filosóficos y metafísicos. Pero algunos lo ven. Estos critican las tesis radicales. Pero, en general, la sombra de Hume se proyecta sobre esta clase de filosofía, y cuando en ella se habla de lógica, su logos es demasiado pobre para tocar lo que fue el verdadero espíritu de la filosofía occidental.

El logos positivista es sólo una sombra del logos viviente, un caso típico de lo mucho de inauténtico que arrastra nuestro siglo. «Al final de cada cultura la angustia humana toma tierra en virtuosos trucos malabares: poesía, música pura, pensamiento puro. En el último hombre, que se liberó ya de toda fe, de toda ilusión, que no espera ya ni teme nada, el barro de que fue formado se convierte en espíritu, pero el espíritu no tiene ya dónde echar sus raíces y alimentarse... El último hombre está al desnudo... Todas las cosas se han convertido en palabras, todas las palabras en juegos musicales, y él está sentado ahora en el más apartado rincón de su soledad, entretenido en descomponer la música en ecuaciones matemáticas que permanecen mudas» (N. Kazantzakis en una reflexión sobre la poesía de Mallarmé). El nihilismo que tiene ante los ojos Heidegger es consciente de los riesgos de nuestro siglo y quiere, incluso, ser creador. El nihilismo que emerge del nominalismo y del empirismo parece querer permanecer en la desnudez de la nada, pues juega con palabras que son sólo cáscara, sin substancia dentro.

APÉNDICE
SÍNTESIS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

INTRODUCCIÓN A LA EDAD MODERNA

Desde fines del Renacimiento el pensamiento filosófico español sigue la marcha del pensamiento europeo y occidental, como en los períodos estudiados en las anteriores secciones de la historia. Hay, con todo, una notable diferencia. Mientras la especulación filosófica del suelo patrio en los períodos antiguo y medieval sigue una línea coincidente, aunque no siempre uniforme, con el saber romano, patrístico y escolástico, y, en el Siglo de Oro, España despliega una creatividad espiritual de proyección europea y atlántica, en los tres últimos siglos va sensiblemente a la zaga del pensar europeo; va con él más de lo que comúnmente se estima, pero perdiendo el ritmo en una asincronía de retraso, y lejos de inducir movimientos creadores, ofrece, por lo general, una faz de medianía espiritual rara vez superada por espíritus sobresalientes.

Encerraremos el desarrollo del pensamiento filosófico español moderno en los siguientes apartados: 1.º Siglos XVII y XVIII desde los últimos esplendores de la Escolástica postridentina, hasta la gran crisis occidental que representa la Revolución francesa, con la secuela nacional de nuestra Guerra de la Independencia. 2.º Siglo XIX, hasta la generación del 98. 3.º Siglo XX, en su primera mitad vivida. A los dos primeros apartados seguirán, a título complementario, breves apuntes sobre la filosofía en Hispanoamérica.

SIGLOS XVII Y XVIII

Estos dos siglos están ocupados por la prolongación declinante del pensar escolástico postridentino y la dramática penetración en España de las nuevas corrientes, desde el cartesianismo hasta la Enciclopedia. A medida que decrece el predominio exterior de España y sube el de Francia, lo francés va invadiendo, aun en filosofía, nuestros cuadros culturales, y aun los influjos de otras filosofías, como el empirismo inglés, suelen venirnos también a través de Francia.

A. PENSAMIENTO TRADICIONAL

Decadencia escolástica

No hay una caída vertical. La vena escolástica, alcanzada su meta de esplendor en la divisoria de las dos centurias, se sostiene con pujanza sensiblemente invariable durante la primera mitad del siglo XVII. Todavía después del año 50 tenemos figuras de gran prestigio, como el Cardenal *Juan de Lugo* († 1660), *Francisco de Araujo* († 1664), *Rodrigo de Arruga* († 1667) y *Pedro de Godoy* († 1686). Pero en la segunda vertiente del siglo XVII, y a lo largo del XVIII, el cuadro general que ofrece la Escolástica es el de una vida excesivamente estática y lánguida, en una repetición didáctica, muchas veces rutinaria, de Cursos y Comentarios. Sería, con todo, un error pensar que la efectiva decadencia que define este siglo y medio significa una muerte o agotamiento de la Escuela. En realidad, su enseñanza y su seguimiento no dejan de ser el más extenso fenómeno de la formación de los espíritus, en las universidades y colegios y centros de formación de la juventud, no exclusivamente eclesiástica. El signo de decadencia va más sobre la inmovilidad de esa enseñanza demasiado suficiente y segura de sí, su impermeabilidad para lo de fuera y los tonos negativos de su diálogo polémico con lo nuevo. Las excepciones no son muchas, pero son un índice suficiente de las posibilidades que hubo para asimilación positiva y fecunda de los nuevos elementos.

El panorama estrictamente escolástico de este largo período (1650-1800) ofrece escasa variedad. En cuanto al método, se impone el uso de los *Cursus*, inspirados en la

estructura independiente de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, a manera de enciclopedia filosófica. Dentro de una fundamental uniformidad temática y doctrinal, persisten las orientaciones clásicas de la Escuela (tomismo, suarismo, escotismo, etc.). Los Cursus llevan a veces ya en sus títulos la declaración explícita de una filiación sistemática, v. g. la serie copiosa de Cursos *ad mentem Scoti,* de autores franciscanos; el ejemplo cunde entre las familias religiosas y hallamos Cursos de carmelitas *iuxta doctrinam Fr. Joannis Baconee anglici* (Juan Baconthorp) y de agustinos *ad mentem B. Aegidii Columnae* (Gil de Roma).

Dentro de este maremagnum escolar mencionaremos el *Artium Cursus,* de *Jacinto de la Parra, O. P.* (publicado en 1657); el *Cursus integer artium ad mentem doctoris subtilis,* de *Jacinto Hernández de la Torre, O. F. M.* († 1695); el *Cursus integer Philosophee iuxta doctoris subtílis I. Duns Scoti mentem,* de *Juan Merinero, O. F. M. (*† 1663); el Cursus *utriusque Phil. tam rationalis quam naturaies, Dialecticam, Metaphysicam, Physicamque complectens,* de *Andrés de la Moneda, O. S. B.* (publicado en 1660-1661); los dos Cursus gemelos de los carmelitas descalzos; el filosófico *Cursus artium Collegii Complutensis* (1624, refundido y abreviado después por Juan de la Anunciación en 1693), y el teológico *Cursus theologicus Collegii Salmanticenses* (1679), de marcada tendencia tomista ambos; el *Philosophiae aristotelothomisticae Cursus,* de *Guillermo de Goazmoal, C. D.* († 1689); el *Opus philosophicum,* de *Ant. Bernaldo de Quirós, S. I., (*† 1668); los Cursus de *José de Aguilar, S. L, (*† 1708), *Miguel Viñas, S. I. (*† 1718) y *Julián García Vera, S. I. (*†1764), y el que supera a todos los anteriores en profundidad y agudeza de ingenio y pervivencia de influjo, el de *Luis de Lossada, S. I. (*†*t* 1748).

Al lado de estos *Cursus* complexivos, sigue en vigor el uso de los *Comentarios* temáticos a las obras de Aristóteles, paralelos de los Comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomas. Señalemos los Comentarios a la *Metafísica,* de *Francisco de Araujo, O. P.;* a la *Logica y* al *De anima,* de *Juan Marinero;* a la *Logica, Physica, De anima y De generatione et corruptione,* de *Ignacio Francisco Peynado, S. I. (*†1696); de *Juan Martínez del Prado, O. P. (*† 1668), y el compendio didáctico, a la vez Comentario y Curso, de *Dionisio Blasco, C. D. (*† hacia 1683). Entre los comentaristas de Santo Tomás, son de mayor nota *Pedro de Godoy, O. P., Franc. de Araujo, Alfonso Miguel, O. P. (*† hacia 1658), *Bernardo de Alderete, S. I.* († 1657), *Juan de Montalván, O. P. (*† 1720) *y Diego Pacheco de Silva, O. S. B. (*† 1677). Cerraremos esta rápida enumeración con la alusión a otros tratados más ceñidos a cuestiones particulares, entre las que podemos anotar los opúsculos teológico-naturales y morales de *Gaspar de Rivadeneira, S. I. (*† 1675), y el magistral tratado *De iustitia et iure,* de *Juan de Lugo.*

Lo aquí reseñado en síntesis no es todo el cuadro del pensamiento escolástico en este período. De intento hemos desglosado aquellas figuras que tienen una intervención más directa en el proceso de entrada y asimilación de las nuevas ideas de los filósofos modernos.

Lulismo

Llull ha tenido la fortuna de encontrar en todos los tiempos espíritus prendados de las maravillas de su *Arte.* Los siglos XVII y XVIII nos ofrecen notabilísimos ejemplos. En la segunda mitad del siglo XVII, el lulismo se concentra en la isla de Mallorca, cátedra luliana de su Universidad y grupo franciscano mallorquín. Sobresalen en éste *Antonio Busquets, Juan Riera, Gaspar Vídal y Francisco Marzal (*†1688). El siglo XVIII presenta dos brotes de singular afecto y dedicación lulista: el movimiento alemán

de Düsseldorf y luego Maguncia, encabezado por Yvo *Salzínger,* que inicia la monumental edición de los *Opera R. Lulli (1721* a *1742,* 8 volúmenes), y el español de Palma de Mallorca articulado con el alemán. Es ahora un grupo más extenso, y entre los seguidores y apologistas de Llull contamos al jesuita *Jaime Custurer († 1715),* gran histotoriador y hagiógrafo; el cisterciense *Antonio Raimundo Pasqual* (*†1791),* el más destacado de todos; los capuchinos *Luis de Flandes, Marcos Tronchón y Rafael de Torreblanca* y el franciscano *Miguel Fornés (*† 1751). El ejemplo de Maguncia y los ataques destemplados de Feijóo contra Llull son los dos estímulos fuertes que impulsán una contienda viva y fecunda.

Las obras de Pasqual, *Examen de la crisis del Padre Feijóo sobre el arte luliana (1749) y Vindiciae lullianae, sive demonstratio critica immunitatis doctrinae Illuminati Doctoris... ab erraribus, 4* tomos *(1778),* son dos obras de aguda exégesis y sólida fundamentación doctrinal. En el clima de la polémica se multiplican las apologías, las exposiciones compendiosas del *Arte Magna,* y aun se componen Cursos filosóficos, como el del capuchino Manuel de Mallorca, *iuxta mentem Archangelici Magistri B. Raymundi Lulli* (inédito).

Sebastián Izquierdo. En este marco lulista hay que colocar la figura original del jesuita *Sebastián Izquierdo* (*†1681),* cuyo *Pharus Scientiarum* constituye un documento de excepcional importancia para la historia de las ideas del siglo XVII. Su autor no es propiamente lulista ni antilulista, a pesar de que su nombre figuró en la contienda apologética de los franciscanos de Mallorca. Su mérito filosófico es la propugnación de un método de ciencia humana inspirado en buena parte en el arte magna de Llull, y reflejo, a la par, de las grandes preocupaciones de la filosofía moderna.

Izquierdo comienza por declarar su fidelidad a la filosofía escolástica aristotélica, a la que quiere perfeccionar más que derribar. El centro de su interés es el método en las ciencias humanas, que admite una revisión y renovación; conoce y examina los intentos realizados por precedentes filósofos, sobre todo a partir del Renacimiento. Señala los méritos y defectos de todos ellos. La lógica de Aristóteles es, según Izquierdo, incompleta, pues sólo es perfectiva del entendimiento y es preciso una Lógica íntegra, un «arte universal del saber», que sea también perfectiva de la memoria, de la fantasía y de la experiencia sensible. El *Novum Organum* de Bacon, cuyas excelencias anota Izquierdo, peca de desestima de la universalidad y de la abstracción. El arte de Llull es estudiado con todo detenimiento; señala Izquierdo varios defectos técnicos y cree que puede simplificarse y mejorarse reduciendo todos los procedimientos, muchas veces confusos en Llull, a la sola combinatoria, y, principalmente, vaciando todo ese tecnicismo combinatorio en el eficaz y único instrumento combinatorio: el matemático. En esto va Izquierdo a una con el ideal matemático geométrico de Descartes y de toda la corriente científica moderna. El ideal de una ciencia universal, enciclopédica, que abarcara todos los campos del saber, teóricos y prácticos, metafísicos, lógicos y científicos, tiene una resonancia inmediata en Europa.

La obra de Izquierdo es conocida y atentamente estudiada por el también jesuita alemán Atanasio Kircher, autor de una similar *Ars magna sciendi.* Izquierdo y Kircher, y con ellos Llull, inspiran la *Dissertatio de arte combinatoria* de Leibniz.

B. PENSAMIENTO MODERNO

Si en el terreno específicamente escolástico la representación española se compara con ventaja con cualquier otro país, no admite igual comparación en lo tocante a los

grandes sistemas filosóficos que paulatinamente asumen la dirección espiritual de Europa en los siglos XVII y XVIII.

Lo primero, no se originó aquí ninguna de aquellas corrientes nuevas, aunque hayamos de tener en cuenta las genialidades precursoras de nuestros médicos renacentistas: Gómez Pereira, Huarte y Vallés; y lo segundo, faltaron potentes inteligencias abiertas y creadoras que, al igual que en el siglo XIII y en el XVI, dieran un rumbo nuevo al pensamiento tradicional mediante la asimilación vital de nuevos materiales. Por lo demás, este fallo no es exclusivo de España; es extensivo a toda la filosofía escolástica, que hasta tiempos muy recientes no sentirá la necesidad de recobrar la iniciativa perdida; precisamente España dará los primeros pasos en este camino.

Sería, con todo, equivocado pensar que España se mantiene al margen de los nuevos movimientos filosóficos. Éstos penetraron aquí bastante pronto, y no sin fuerza y dramatismo.

Primeros contactos

Lo primero que tenemos que reseñar es un grupo de autores independientes que, desde primera hora, acusan conocimiento y marcado interés por las doctrinas de Descartes, Gassendi y Spinoza: Caramuel, figura principal, los médicos-filósofos Rodríguez de Pedrosa y Cardoso, y los judíos antiespinozianos Orobio y Velosinho.

Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682), madrileño, hijo de un ingeniero de Bohemia y de madre flamenca, estudia filosofía en Alcalá, entra en la orden cisterciense y, en múltiples cargos y dignidades (es abad benedictino en Praga y Viena y al final obispo coadjutor de Maguncia), recorre diversos países de Europa. Genio extraordinariamente curioso y fecundo, tuvo ocasión de conocer las doctrinas de Descartes, Gassendi, Hobbes y Mersenne, con algunos de los cuales, entre ellos Descartes, sostuvo un trato epistolar de mutuo aprecio. Se hace eco del *Discurso del Método* ya en su *Mathesis audax* de 1644, sólo siete años después de la publicación de aquél. El campo predilecto de Caramuel es la ciencia matemática y física; su espíritu recoge ávidamente cualquier novedad y despliega, a su vez, en este terreno, una inventiva original, con ingeniosas experiencias físicas y cálculos astronómicos. Es elocuente a este respecto el epistolario de Caramuel con el jesuita alemán Kircher. Le da en rostro lo indisciplinado de Descartes, no pulido por el ejercicio universitario, pero le reconoce fecundidad de ingenio, «habuit ingenium felicissimum», e intuye que sus opiniones, salvo algunas pocas, se harán algún día «communes». Estas opiniones nuevas se concretan en el mecanicismo cartesiano, en el abandono de las formas substanciales, y aun de todas las almas substanciales, fuera de la racional, y en la aplicación en general de un método matemático a toda clase de ciencia, aún filosófica y teológica. Caramuel reacciona violentamente contra la autoridad de Aristóteles en estas ciencias.

Luis Rodríguez de Pedrosa († 1673) e *Isaac Cardoso (*† 1680) tienen de común el origen portugués y la profesión médica ejercida o enseñada en España. Pueden considerarse ambos como una continuación de los médicos filósofos reseñados en el período del Renacimiento. Como aquéllos, miran con preferencia el mundo de los cuerpos y de la vida y aportan sus teorías con absoluta independencia de las concepciones tradicionales aristotélico-galénicas. Además se inspiran y apoyan en los nuevos científicos y filósofos, Gassendi más aún que Descartes. Aun frente a ellos mantienen un juicio independiente y moderado. Pedrosa admite las cualidades distintas de la substancia, aunque las reduce todas, en línea mecanicista, a potencia motiva

uniforme en los cuatro elementos, la que podría llamarse, según él, gravedad. Todos los cuerpos son simples esencialmente, sin composición de materia y forma. Pedrosa tiene conciencia de la novedad de esta posición audaz, contra el hilemorfismo tradicional, pero se siente apoyado en ello por el ejemplo de muchos varones doctos, en particular, dice él, de la Compañía. Cardoso profesa decididamente el atomismo gassendiano, en esto contra el hilemorfismo aristotélico y contra Descartes; anatematiza la materia prima; los átomos difieren específicamente; son unidades últimas permanentes de los cuerpos, ingenerables e incorruptibles, de peculiar configuración externa y diversa especie en cada uno de los cuatro elementos.

De más interés quizá para la historia del judaísmo que de la filosofía son los, judíos españoles *Isaac Orobio de Castro* († 1687) y *Jacobo de Andrade Velosinho (*† 1717); el primero, médico y lector de Metafísica en Salamanca, refugiado después en Amsterdam; ambos autores de escritos polémicos contra Spinoza, verosímilmente más interesados en rebatir sus desviaciones de la ortodoxia judía que de penetrar su construcción filosófica. Tienen su puesto en el marco hostil de la sinagoga de Amsterdam contra las doctrinas de Spinoza, aunque Orobio hubo de experimentar por su parte también la enemiga de sus correligionarios, más intolerantes, por confesión propia, que la Inquisición de España. Orobio tiene también un puesto entre los impugnadores de Ramón Llull.

Movimiento cartesiano

Además de estos contactos aislados, hay indicios de que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII, se va formando un auténtico momiento español favorable a las doctrinas cartesianas. Diego Zapata nos dice que cuando llegó a la corte, en 1687, existían ya «públicas célebres tertulias... que ilustraban... los hombres de más dignidad, representación y letras..., en cuya presencia se conferían los sistemas philosóphicos de Cartesio y Maignan». Este interés por las nuevas doctrinas cristaliza de un modo solemne y organizado en las dos llamadas escuelas cartesianas de Sevilla y Valencia.

Escuela de Sevilla. En 1700 se funda en Sevilla la «Regia Sociedad de Medicina y Ciencias», con airadas protestas de la Universidad de Sevilla, que ve en aquella sociedad o tertulia un medio de «persuadir doctrinas modernas, cartesianas, parafísicas y de otros holandeses e ingleses, cuyo fin parece ser pervertir la célebre de Aristóteles..., despreciando las de Hipócrates y Galeno». No obstante la tenaz campaña de oposición, la Sociedad obtiene la aprobación real de Carlos II, ratificada después por Felipe V. El hombre más significado es *Diego Mateo Zapata (*† 1738), médico murciano, formado en Alcalá, adherido primero al modo galenista, de lo que es testimonio su obra primeriza *Verdadera apología en defensa de la verdadera medicina racional filosófica, y* convertido luego a las nuevas «doctrinas químicas y filosóficas que llaman experimentales». Zapata se une a los fundadores de la Regia Sociedad, es nombrado su presidente en 1702 y lleva adelante sus principios con singular denuedo apologético. Es extremada su enemiga contra la autoridad de Aristóteles y opone a las impugnaciones de los adversarios el ejemplo de academias símiles en ciudades extranjeras, «Regia Sociedad anglicana, la Academia parisiense de las Ciencias, la Germánica, la Florentina y los eruditos de Lipsia», y celebra como un triunfo el haberse incluido en las *Mémoires de Trévoux* la noticia de la erección en España de la Regia Sociedad. Con Zapata están *Antonio de Ron,* declarado atomista; *Miguel Jiménez Melero,* uno de los primitivos fundadores de la Sociedad, autor de un *Tractatus de generatione et corruptione,* de tonos conciliadores dentro de lo nuevo, y el médico madrileño *Martín Martínez,* presidente más tarde de la Sociedad, de cuya postura ecléctica diremos más adelante.

Escuela valenciana. En Valencia surge otro grupo moderno más ecléctico que el de Sevilla. Su alma y mecenas es el marqués de Villatorcas, interesado en fomentar una asociación al estilo de las academias literarias extranjeras bien conocidas por él. Desde 1690 se reúnen eclesiásticos y seglares, matemáticos, literatos y científicos en un ambiente humanista, del que serán expresión los *Avisos de Parnaso (1690),* de *Juan Bautista Corachán.* Más tarde asumirá la dirección de la Academia valenciana el prestigioso *Gregorio Mayans y Sisear* († 1781), el gran editor de los Obras Completas de Vives. No es ajeno al espíritu de la Academia cierto humanismo ecléctico, al estilo del gran humanista valenciano y, no sin razón, Menéndez Pelayo apellida vivistas a muchos de aquellos hombres. Por lo que toca a la filosofía moderna, el más destacado del grupo es el oratoriano *Tomás Vicente Tosca* († 1723). Su nombre va a ser enseña de escuela y de contienda. Sus numerosas obras filosóficas, particularmente el *Compendium philosophicum* (1721), el *Apparatus philosophícus, sive encyclopedia omnium scientiarum,* el tratado de Lógica *Totius Logicae brevis explicatio,* y el de Física, *Physicae, id est, entis corporei philosophiae tractatus tertius,* son una muestra de la preparación matemática y dialéctica del autor, escolástico en el método y en las soluciones fundamentales, pero con total despego de las autoridades tradicionales en filosofía, sobre todo Aristóteles. En las cuestiones físicas sigue a los modernos, pero con gran independencia, aun ante ellos en muchos puntos particulares. Otras figuras del grupo son *Juan B. Berni* (†1738), Profesor de la Universidad de Valencia y fiel discípulo de Tosca, cuyas doctrinas introdujo en aquélla; *Juan B. Corachán* († 1741) autor de unos *Rudimentos filosóficos, o idea de una filosofía muy fácil de aprender,* título que delata la preocupación del método y deseo renovador a la manera cartesiana.

Si Sevilla y Valencia son los focos principales, es cosa cierta que el pensamiento nuevo se infiltra por doquier, penetrando en todos los círculos eruditos. Hasta en el mundo literario y poético encontramos reflejos de las doctrinas de Descartes, del ocasionalismo de Cordemoy y aun de las ideas de Pascal; tal en la obra poético-filosófica de *Gabriel Alvarez de Toledo,* que lleva por título *Historia de la Iglesia y del mundo.* El tema de la creación le brinda ocasión al autor para verter sus nuevas teorías físico-filosóficas. No faltarán incluso en la contienda las voces de una crítica popular, mordaz y burlona, como el alegato de los *Caballeritos de Azcoitia* (Conde de Peñaflorida, y sus contertulios Joaquín Eguía y Manuel Altuna) contra los defensores de la Escolástica aristotélica.

Doctrina. Las posiciones doctrinales que definen a las escuelas de Sevilla y de Valencia, frente al fondo tradicional, giran principalmente en torno a la naturaleza de los cuerpos. Sabido es que la resonancia revolucionaria de Descartes fue aún mayor en el campo físico-cosmológico que en el mismo punto de partida de los primeros capítulos del *Discurso del Método.* De este último se recoge aún más el método matemático, aplicado a toda clase de ciencias, que el problema estrictamente criteriológico del «cogito». El método empujó a Descartes a una simplificación geométrica en la visión del mundo físico, que se recortó con caracteres cuantitativo-mecanicistas, extensión y movimiento sin fisuras (negación del vacío) y eliminación de toda la complejidad de formas accidentales y cualidades secundarias. Gassendi juntó a la visión cuantitativa un atomismo democritiano homogéneo (átomos específicamente iguales y vacío) que no hay en Descartes. Maignan subscribe el atomismo gassendista corregido con una diferenciación específica de los diversos átomos (atomismo heterogéneo). Todos coinciden en desechar el hilemorfismo aristotélico-escolástico y en substituir las teorías metafísicas por una experiencia metódica en la filosofía natural. Concretamente, Maignan delinea una teoría para explicar el misterio eucarístico, sin recurrir a la

distinción y separación de los accidentes, ni a la explicación cartesiana que supone la permanencia del pan y el vino.

Aunque el nombre que se aclimató como aglutinante para designar todas estas tendencias fue el de cartesianismo, y por él se caracterizó a nuestros hombres, ya por los contemporáneos, la verdad es que, como ellos mismos proclaman muchas veces, al que en realidad siguen es al mínimo francés *Manuel Maignan* (1600-1676). El *Cursus philosophícus* de éste es el más conocido y explotado; su síntesis de Descartes y de Gassendi, y su tono teológico más acusado, decidió las preferencias de los cartesianos de España. Maignanismo, mejor que cartesianismo, sería su exacta definición histórica. No es tampoco seguimiento omnímodo de Maignan, sino inspiración en él para desarrollar un pensamiento intencionadamente nuevo.

Con Maignan son atomistas, «corpusculistas», como entonces se decía, de un atomismo, por lo general, heterogéneo, aunque Tosca sostiene una postura más radical y más fiel a Gassendi y a Demócrito; admiten un continuo compuesto de indivisibles; subscriben con rara unanimidad, consecuentemente con su mecanicismo, el automatismo de los brutos; rebaten la originación de formas substanciales; niegan la existencia de accidentes físicos distintos de la substancia, reducen las cualidades activas de los cuerpos, olor, color, etc., a factores y efectos mecánicos, y a lo mismo el principio de acción y movimiento de los brutos. Para Tosca no queda determinadamente más forma substancial que el alma racional del hombre. Admitir tales formas substanciales como entidades absolutas y al mismo tiempo dependientes de la materia, comprometería la espiritualidad e inmortalidad exclusiva del alma racional. El mismo prejuicio cartesiano, ya formulado antes por nuestros médicos filósofos del Renacimiento (Gómez Pereira, Vallés, cf. tomo I, 587, 590), de separar radicalmente las esferas espíritu y materia, sin hueco para el complejo intermedio de la sensación anímico-somática. Tosca enmienda la teoría de Maignan de las especies puramente intencionales eucarísticas causadas por Dios, e introduce la teoría de las especies «objetivas», a base de una distinción de «color in actu primo» y «color in actu secundo»; el primero es la misma disposición de la superficie del cuerpo apta para devolver la luz con cierta reflexión; el segundo (el color propiamente tal) es la misma luz modificada o reflejada por la superficie del cuerpo o, en el caso del milagro, por la acción de Dios al desaparecer la substancia del pan. Aplica Tosca un método nuevo, experimental, al estudio del movimiento local y sus leyes, subscribe el argumento anselmiano para probar la existencia de Dios, y se adelanta a Leibniz en prevenir la objeción de que no podemos conocer a priori si Dios es posible.

Oposición y contienda

Estas posiciones conmovieron el sentido tradicional, con el cual chocaban violentamente, al menos en su primera faz. La reacción no se hizo esperar; vino de múltiples lados; muchas veces fue una actitud de polémica exacerbada y cerrada, como también, de parte de los innovadores, en ocasiones no hubo sino repulsas globales de lo antiguo. Pero no faltó la polémica de altura, inteligente y comprensiva del adversario, y no por ello menos tajante. Con ello, ofrece este período, final del siglo XVII y sobre todo hacia el segundo decenio del XVIII, un dramatismo del más alto interés para la historia de las ideas en nuestra patria. Pero no se ha de ver en la reacción tradicional una actitud exclusivamente española. El mismo juego de choques y contrachoques se produce simultáneamente, por ejemplo, en Francia (cf. el estudio de Sortais, *Le cartésianisme chez les jésuites francais au XVIIe el au XVIlle siécle [Arch. de Phil.* t. VI 1928, pp. 253-361] y la *Histoire du cartésianisme en Belgique*, de Monchamp); más

aún, las figuras principales de la contienda en el vecino país intervienen también en la contienda de acá.

Naturalmente, el punto de partida del ataque es el mundo escolástico. Es precisamente un mínimo, el P. *Francisco Polanco* (†1720), quien centra en sí el interés de la contienda. Ya en su *Cursus Philosophicus* (1695; 1696-1697) se ocupa, para refutarlas, de las doctrinas de su hermano en religión, Maignan. En 1714 publica su *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas.* Le impele a escribirlo un afán apologético en pro de la verdad dogmática, según él amenazada, y el hecho alarmante de difundirse las nuevas opiniones por los ánimos y las Academias de España, «illius philosophiae recentis fama pallatim percrebescens, etiam in Hispaniorum animos et academias... aditum sibi sollicitabat». A pesar del título, *contra atomistas,* - Palanco ataca directamente a la cabeza del enemigo, Descartes, cuyo método somete a crisis, comenzando por el examen de la propia razón, para terminar con los principios del mundo corpóreo. Las bases de argumentación no son flojas, aun moviéndose en un rígido tomismo. El hecho es que su refutación impresionó a los mismos innovadores y Zapata se apresuró a enviar un ejemplar del libro al P. Saguens, también mínimo francés, discípulo predilecto de Maignan. Saguens redactó su respuesta *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis Rev. P. Franc. Palanco* (Tolosa 1715), obra que dedicó a Zapata. Los maignanistas cobran nuevos bríos con esto, y al año siguiente aparecen en Madrid los *Diálogos philosóphicos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R. P. M. Fr. Franc. Palanco,* obra del mínimo *Juan de Nájera* bajo el pseudónimó de *Alejandro de Avendaño,* a los que preceden una prolija *Censura* de Zapata, interesante alegato en favor de lo nuevo, y un elenco de cartas comendaticias de subido tono polémico, alguna quizá del mismo Zapata con nombre supuesto. Zapata protesta que no es cartesiano, sino maignanista; con todo, defiende a Descartes de toda nota mala en cuanto a vida cristiana, y objeta a Palanco que no son raros los teólogos que siguen a Descartes y a Maignan. Nájera y Zapata se aíran contra las sospechas en punto a ortodoxia que mueven la pluma de Palanco.

No parece que replique Palanco, pero, en el año 1717, el doctor complutense *Juan Martín de Lessaca* publica su opúsculo polémico, *Formas ilustradas a la luz de la razón, con que se responde a los Diálogos de Alejandro de Avendaño, y a la Censura del Doctor D. Diego Mateo Zapata.* Es una apología de Palanco y de las tesis tradicionales. El mismo Lessaca refuta al Doctor Martín Martínez con la *Apología escolástica en defensa de las Universidades de España, contra la medicina escéptica del Doctor Martínez.* Zapata replica con su *Ocaso de las formas aristotélicas, que pretendió ilustrar a la luz de la razón el Doctor D. Juan Martín de Lessaca.* Aunque hasta 1745 no se publicó la obra íntegra, un tomo ya impreso, pero no difundido, dio ocasión a Martín Lessaca para componer *su Colirio philosóphico aristotélico,* último episodio de su polémica con Zapata.

La defensa del maignanismo persiste tenaz, y pruebas de ello son el *Diamantino escudo atomístico,* de *Eugenio Nicolás de Guzmán,* y el *Maignanus redivivus,* del mismo Juan de Nájera. Éste vendrá al fin de su vida a dar un giro en redondo, no contentándose con una simple retractación de sus primeras ideas, sino fijando su operante conversión al aristotelismo en su libro *Desengaños philosóphicos* (Sevilla 1737).

Sigue las huellas de Palanco y Lessaca en la réplica contra el maignanismo el jerónimo *Clemente Langa* († 1759), quien adiciona a la tercera edición del *Artium Cursus,* del también jerónimo Buenaventura de San Agustín, un Apéndice titulado *Contra novam Cartesii, et Atomistarum doctrinara* (1739). Hace igualmente una

ponderada refutación de las principales tesis de Descartes y de los cartesianos Le Grand y Teodoro Craanen; impugna el método cartesiano de la duda, el *«cogito»*, como primer conocimiento, el automatismo dé los brutos defendido por Tosca, el innatismo cartesiano; refuta los argumentos de Guzmán contra las formas substanciales aristotélicas; prueba la existencia de accidentes reales y distintos, y rechaza las especies objetivas de Tosca, que, según Langa, quitarían al Sacramento la esencial propiedad de ser «signum sensibile» por la noche, o cerrado el sagrario, ausente entonces la luz, y con ella el «color in actu secundo». Rebate el atomismo de Maignan y las leyes del movimiento de Descartes, falsas para Langa, por confundirse en ellas la filosofía con la matemática.

No es fácil aclarar el final histórico y resultados positivos de la contienda. Mientras los redactores del *Diario de los Literatos de España,* en el juicio de los *Desengaños philosóphicos* de Nájera, por el año 1737, estiman inútil el propósito de dicho libro de «predicar la importancia de la filosofía peripatética, estando tan arraigada en las Escuelas de España..., porque no se encontrarán dos literatos que hayan leído todas las obras del Cartesio...», Nájera, por el contrario, creía o temía por estas fechas ver «extendido el cartesianismo en toda España».

El hecho más cierto es que las doctrinas modernas tienen cada vez más cabida, al menos a título de información y refutación, en los Cursos escolásticos del siglo XVIII; se hacen familiares los nombres de Descartes, Gassendi, Bacon, Hobbes, Maignan, Newton, Spinoza, Leibniz, etc. Indudablemente, el grupo de Sevilla ofrece una continuidad de éxito menos clara que el de Valencia; la misma persona de Zapata tiene un final incierto; pero uno y otro grupo contribuyeron eficazmente a interesar los espíritus por la nueva filosofía. De la acalorada contienda queda un fermento de inquietud científica que, de haber contado con figuras de prestigio en el campo escolástico, hubieran quizá determinado un rumbo más luminoso a nuestras letras.

Perspectivas de síntesis

Posturas moderadas. Pero no todo el campo está dividido en dos mitades opuestas. Es posible que esta escisión fundamental y, como frecuentemente ocurre, extremada por ambas partes, sea la realidad más visible en este período de crisis. Pero en medio de la contienda apuntan indicios de aproximación y síntesis. Hemos tenido ocasión de registrar ya una serie de posturas más moderadas en uno y otro campo, que no sólo atenúan el rigor de la oposición, sino que positivamente emprenden la labor fecunda de sintetizar las dos tendencias, más concretamente de asimilar los nuevos elementos sin abandonar el fundamento antiguo.

En el terreno estrictamente escolástico, *Lossada* hace mención cumplida y objetiva, al principio de su Física, de las nuevas teorías, y señala con ánimo abierto los puntos que podrían aceptarse sin extorsión para los cánones antiguos: un atomismo mitigado (atomismo físico o químico, salvando el hilemorfismo metafísico); permanencia formal de los elementos (los cuatro vulgares o los químicos) en los compuestos mixtos; efluvios de los cuerpos, vehículo de su actividad; existencia del éter, peso del aire (el gran escándalo y risa de los escolásticos aferrados a la explicación de los fenómenos de presión, aspiración de la bomba, etc., por el horror al vacío); elasticidad de los cuerpos, y «otras cosas ingeniosas y felizmente descubiertas por los experimentos de la Física»; todas estas cosas son también para los peripatéticos «vera vel probabilia» *(Praeliminaris ad Physicam Dissertatio).*

Dentro de la amplia literatura apologética, que crece durante el siglo XVIII, junto a los Cursos didácticos y los escritos de polémica aguda, merecen también citarse, como

expresión juiciosa de objetividad y solidez, los *Desengaños filosóficos* del canónigo de Palencia *Vicente Fernández Valcárcel* († 1798), firme en la doctrina tradicional, pero que tiene el recto acuerdo de iniciar la larga serie de disertaciones con un tomo íntegro dedicado a exponer fiel y detalladamente las doctrinas de los hombres más representativos del pensar moderno; acertadamente concentra el interés en Descartes. Malebranche, Locke y Leibniz. Si no saca las doctrinas de las mismas obras de los filósofos, se informa en la *Historia critica Philosophiae* de J. Brucker, amplio arsenal de materiales y obra clásica en su tiempo. También conoce la *Enciclopedia,* de la que por lo demás saldrán pronto en España extractos históricos.

En el campo de los mismos innovadores hemos notado que *Tosca,* firmemente adherido a sus doctrinas, sigue una vía independiente y ecléctica en muchos aspectos.

El mismo signo ecléctico caracteriza, en general, a hombres de la escuela de Valencia, como *Manuel Martí y Zaragoza* († 1737) y *Jaime Servera* († 1722); el primero es autor de un opúsculo *De animi affectionibus,* matizado de un cierto escepticismo de tono humanístico y erudito a lo Sexto Empírico; el segundo, profesor de la Universidad de Valencia, es un caso digno de atención para la evolución del pensamiento escolástico. Servera compone una *Metaphysicologica, sea Disputationes in Logicam et Metaphysicam iuxta methodum valentinam distributae* y un tratado de Dialéctica. Es escolástico de fondo y de intención, pero de andar independiente, más afecto a Suárez y a Vázquez que al tomismo imperante en aquella Universidad; en el problema de la esencia de los cuerpos y teoría físico-metafísica de la substancia, abandona toda la tradición para dar acogida a las nuevas doctrinas; rechaza toda forma substancial material dependiente del sujeto en que se sustenta, concepto inseguro para él, y reserva la definición de substancia a todo aquello y sólo que puede existir independientemente, «ens per se, quia est independens a subiecto»; niega que la cantidad sea accidente realmente distinto de la substancia material y recurre a las especies intencionales para explicar el misterio eucarístico. Sigue en esto a Maignan, Le Grand, Juan Vincentius y Casimiro de Tolosa. Es sintomática esta última dependencia doctrinal; Casimiro de Tolosa (†1673), capuchino francés, es autor de un original tratado de inequívoco sabor conciliatorio, ya en el título: *Atomi peripateticae, sive tum veterum, tum recentiorum atomistarum placita, ad neotericae peripateticae scholae methodum redacta* (Tolosa 1674), en la misma línea de síntesis de Du Hamel.

Este mismo eclecticismo, matizado de escepticismo humanista, caracteriza a *Martín Martínez (*† 1734), el médico madrileño que fue un tiempo presidente de la Regia Sociedad sevillana. Su *Philosophia sceptica y su Medicina sceptica* provocaron una viva reacción de parte del ya conocido batallador Martín de Lessaca de Alcalá y de *López de Araujo,* autor este último de la réplica *Centinela médico-aristotélica contra scépticos, en la cual se declara ser más segura y firme la doctrina que se enseña en las Universidades españolas y los graves inconvenientes que se siguen de las sectas scéptíca o pirrónica.* Martín Martínez fija su pensamiento de un modo concluyente en los animados *Diálogos entre un aristotélico, cartesiano, gassendista y scéptico.* No es en rigor escéptico el Dr. Martínez sino sólo respecto de las teorías filosóficas en cuestiones en que ha de decidir la experiencia y la observación. Toda la nueva corriente experimental partió de esta misma actitud escéptica respecto de las construcciones teóricas y filosóficas que quieren explicar los fenómenos físicos, antes de aplicarse a una congruente experiencia de los mismos. Era el fallo más visible de la Escolástica, y mal servicio hicieron a ésta quienes, queriendo salvaguardar su integridad, se negaron a reconocer los positivos méritos y adelantos que encerraban las nuevas doctrinas. En este sentido, inició Feijóo su obra literaria con una defensa del combatido Dr. Martínez.

Piquer

Otro médico y filósofo de nota entra por esta vía media, el aragonés *Andrés Piquer y Arrufat (*† 1772), mucho más tradicional y escolástico que los grandes médicos filósofos reseñados desde el Renacimiento, y con más abertura al mismo tiempo para lo moderno que la generalidad de los escolásticos; siempre independiente y libre de toda filiación sistemática. El mismo Piquer establece el principio pedagógico de que es conveniente que la juventud se funde primero en filosofía escolástica, y luego, con esa base, que vea «toda suerte de filosofías» y escoja las verdades que hallare en ellas para ilustrar las de la Religión (Prólogo al *Discurso sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de Religión*, *para la juventud española*, 1757). Piquer escribe sus numerosas obras preferentemente en lengua vulgar y en ella quisiera que se escribieran las nuevas doctrinas físicas, para difundir su conocimiento. Escribe de medicina, de filosofía especulativa y de filosofía práctica. Las más importantes obras filosóficas son: *Lógica moderna o arte de hallar la verdad y perfeccionar la razón* (1747); *Física moderna racional y experimental* (1745); *Discurso sobre el sistema del mecanismo* (1768), y *Philosophía moral para la juventud española* (1755).

El rasgo distintivo de Piquer es, en medicina como en filosofía, la preocupación de fidelidad a lo antiguo; Hipócrates, Aristóteles, pero en un declarado propósito de enriquecerlo con los nuevos adelantos. Quiere en uno y otro campo más experiencia y observación; que preceda una exacta «descripción» a toda «definición» filosófica; que se separe convenientemente lo experimental y lo filosófico, y aun lo filosófico de lo teológico y dogmático; propugna el método matemático, pero reprueba el excesivo «análisis» de los modernos, que pierden de vista el conjunto en su realidad integral y viviente. La inducción, tan utilizada por los modernos, se reduce, en último término, a la lógica y silogismo aristotélicos, contra Bacon. Piquer subraya el sentido práctico, psicológico, ético y aun pedagógico, de la lógica y, en general, de toda disciplina filosófica y especulativa. En las cuestiones físicas va generalmente del lado de los modernos; desecha el hilemorfismo, sigue el atomismo cristiano de Gassendi, se inclina al mecanicismo, aunque reconoce en los brutos una potencia sensitiva e imaginativa; combate el innatismo y admite prácticamente la solución aristotélico-escolástica en el problema gnoseológico.

Universidad de Cervera

El esfuerzo metódico y organizado de síntesis más notable lo tenemos en la Universidad de Cervera, creada en 1717 por Felipe V con el fin político de suplantar a las demás universidades catalanas. Fue dotada desde el comienzo con un sólido cuadro de maestros pertenecientes en su mayor parte a las tres grandes familias religiosas de tradición docente y científica, dominicos, franciscanos y jesuitas, que llevan a las nuevas aulas la competencia rival de sus respectivas escuelas.

De hecho, Cervera comienza con un signo nuevo y con grandes arrestos espirituales bajo el impulso de José Finestres. Puede decirse que en sus aulas se reflejan las tres grandes direcciones de la época: una escolástica rutinaria, otra infantilmente innovadora y una tercera de tendencia progresiva al mismo tiempo tradicional y abierta a lo nuevo. En este tercer apartado tienen un puesto de relieve ciertos maestros jesuitas que llegarán a imprimir su sello y a consolidar una tradición, cuyos frutos se cortaron en flor por el decreto de expulsión de Carlos III (1767), si bien tuvieron una prolongación madura en Italia, refugio de los jesuitas expulsados.

Tres nombres principales influyen en esta generación jesuística inmediatamente anterior a la expulsión: *Mateo Aymerich (*† 1799), *Tomás Cerdá y Bartolomé Pou [Povius] (*†1802). Ellos fijan el modo decididamente renovador de Cervera. Superan el suarismo, un tanto rutinario y barroco, de la anterior generación jesuítica representada por el P. Pedro Ferrusola. En ellos se equilibra la tendencia humanista con la especulación filosófica. Los hombres de Cervera, en España y en el exilio, se señalarán por un delicado gusto para los valores literarios. Mateo Aymerich compone un *Systema antiguo-novum jesuiticae Philosophiae (1747),* de título revelador, y unas *Prolusiones philosophicae,* de atildado estilo. Cerdá es un matemático y científico; sus *Jesuiticae Theses...* merecen una elogiosa mención en las *Mémoires de Trévoux, y* por ellas los nombres de Cervera y España se hacen oir en los círculos eruditos europeos; Cerdá estudió matemáticas en Francia. Bartolomé Pou inaugura la historiografía filosófica española con sus densas *Institutiones historiae philosophiae* (Calatayud 1763).

Tras ellos vienen *Antonio Codorniu (*† 1770), de fino sentido crítico, autor de un *Indice de la filosofía moral cristiano-polítícal; Jaime Pons (*†1816), autor de un *Specimen philosophiae jesuiticae cum dissertatione de optimo genere tradendi philosopliiam,* y, ya en el exilio de Italia, de un *Discurso sull utilita del metodo scolastico per comparazione col geometrico; Luciano Costa y Gallissá (*† 1811), autor de *Observationes philosophicae, in quibus, praeter animadversiones varias ad omnium utilitatem pertinentes, loca plurimorum Scriptorum emendantur et illustrantur,* a más de unas *Osservazioni filosofiche sulla Teodicea di Leibniz.*

La preocupación literaria y sentido humanístico es característica de los hombres de Cervera. *Fco. Xavier Llampillas (*† 1810), dentro del influjo de la escuela, aun sin ser discípulo de ella propiamente, se convertirá en Italia en un apologista decidido de nuestras glorias literarias, frente a un ambiente prevenido en contra; tal es el intento del extenso *Saggio apologetico delta letteratura spagnuola;* en Llampillas predomina la tendencia humanista sobre la filosófica. Sus *Theses philosophicae* (Barcelona 1762) revelan el espíritu renovador de la escuela de Cervera, que se extiende pronto a toda Cataluña, especialmente a la universidad de Barcelona, que vendrá a recoger y continuar en el siglo XIX la tradición cervariense.

C. ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

La Ilustración, como fenómeno cultural, es un proceso complejo que no se limita a un sistema filosófico ni a una que otra actividad progresiva a espaldas de la tradición; la Ilustración se ha caracterizado como actitud total que envuelve una concepción de la vida cuyo centro es el hombre independizado de tutelas tradicionales, sociales, políticas y religiosas, y poseído de una fe en sus propios medios, razón, ciencia, para señorear los problemas de la vida y dominar la naturaleza: humanismo optimista y progresivo. En este sentido pleno no puede hablarse de Iustración en España hasta fines del siglo XVIII. Sin emgargo, ciertos rasgos parciales ilustracionistas, independencia de la tradición e incremento de un interés positivo y experimental en las ciencias, los ha habido y han quedado registrados ya en los anteriores desarrollos. También hubo ocasionalmente vivas reacciones de enfado contra el ambiente general español poco propicio para ensanchar su mirada hacia otros horizontes y más presto a condenar que a conocer lo nuevo.

Feijóo

Precisamente esta postura reflexiva frente a la realidad española, erizada de contrastes, esta actitud crítica, define al hombre que puede con más razón denominarse «ilustrado», el benedictino gallego *Benito Jerónimo Feijóo* (1676-1764), profesor en la Universidad de Oviedo por espacio de cuarenta años. Esta larga docencia y el gusto natural por una vida quieta, enclavada en el convento de San Vicente, y su temperamento reflexivo y disciplinado, prestó a su alma una cierta superioridad espiritual para dominar las situaciones humanas.

En la madurez ya senescente de su carrera volcó Feijóo su larga experiencia en las célebres obras críticas *Theatro crítico universal, o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes* (8 tomos, 1726-1740) y *Cartas eruditas y curiosas, en que por la mayor parte se continúa el designio del Theatro universal, impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes (5* tomos, *1741-1760).* Edición de *Obras escogidas, en Bibl. Aut.* Esp., tomos 141-42, M. *1961. Discursos y Cartas* son indistintámente comentarios entretenidos y agudos en torno a los más variados temas, donde pueden darse prevenciones y prejuicios del vulgo y de los sabios en medicina, en astrología, en biología, creencias y prácticas supersticiosas, fábulas históricas, curiosidades científicas, dichos, refranes populares, hechos y personajes discutidos, opiniones filosóficas antiguas y modernas. A vuelta de infinita erudición y chispeante ingenio, da Feijóo una visión de la cultura de su tiempo, visión pesimista más que negativa, escéptica o ecléctica al modo de su admirado y defendido Dr. Martínez, con un resultado poco halagüeño para la cultura nacional. Al corriente como nadie del ambiente extranjero, sobre todo francés, midió con él nuestra realidad espiritual y la encontró pobre.

En la célebre *Carta XVI* del tomo tu expone las *Causas del atraso que se padece en España en orden a las ciencias naturales:* son éstas el corto alcance de algunos profesores, la preocupación exacerbada contra toda novedad, la persuasión de que en todo lo nuevo no hay más que curiosidades inútiles, la enemiga instintiva contra Descartes, al que se ve en todas las doctrinas nuevas, aun las opuestas a él, el celo pío, pero indiscreto y mal fundado, que en todo ve peligro para la Religión, y la secreta envidia disfrazada de celo contra estos «herejes».

La obra de Feijóo no es precisamente filosófica, sino erudita y crítica; pero, por ser universal su visión y tocar de cerca la vida filosófica nacional, hay en sus escritos elementos que permiten trazar las líneas esenciales de su posición filosófica, siempre crítica, ecléctica y ligeramente escéptica, escéptica en el sentido etimológico de mirada curiosa que no se compromete en una afirmación. De gran interés sería para la historia conocer las opiniones y métodos de enseñanza de Feijóo en su larga docencia, al manejar el mismo instrumento didáctico que tanto criticó en sus obras postreras. Habremos de contentarnos con los datos dispersos en éstas.

Feijóo muestra estima de Bacon y Descartes y de su obra renovadora: Bacon, el primero que propugnó una vía diversa de los «sistemas»; Descartes, «genio sublime de prodigiosa inventiva, de resolución magnánima, de extraordinaria sutileza»; hace, con todo, más aprecio del genio de Descartes que de su doctrina; «aunque en algunas cosas discurrió mal, enseñó a innumerables filósofos a discurrir bien».

Ni el concepto cartesiano de espacio ni el de cuerpo le satisfacen; el mecanicismo aplicado a los brutos será siempre «extravagante paradoja» para el sentido común. Más bien, en esto como el médico renacentista Vallés, atribuye a los animales cierto discurso y raciocinio inferior al de los hombres. Concibe la materia continua, pero integrada por últimos elementos simples contiguos, individuales, dejando a salvo, no obstante, como Leibniz, una divisibilidad matemática sin fin. En la Física, más que a Descartes sigue a Gassendi con las enmiendas de Maignan; concretamente se inclina a la solución de éste

en el problema de las especies eucarísticas, opinión que injustamente combate Palanco, según Feijóo, como inconciliable con la doctrina revelada y como nueva en Teología. El influjo activo del alma en el cuerpo no le ofrece dificultad, pero sí el del cuerpo en el alma; lo que siente el alma por el cuerpo, no es por acción de éste en aquélla, sino por la natural conjunción de ambos, que hace que en el alma se dé concordemente una representación objetiva de las afecciones del cuerpo. Muy cerca de Leibniz, como se ve, en esto. Contra la teoría de Locke, que hace del tiempo una idea compleja o derivada, un modo, Feijóo lo explica por un sexto sentido, cuyo objeto propio inmediato sería percibir el tiempo, el «reloj natural del alma»; no es difícil ver en esta original explicación un precedente de la concepción kantiana del tiempo y del espacio como formas sensibles primitivas. Insinúa Feijóo la misma razón fundamental de Kant, de que cualquiera otra medida presupone ya la percepción del tiempo *(Carta VI,* tomo IV, n. 5).

Feijóo es, en definitiva, escéptico para las teorías físicas modernas; acaso intuye con más claridad que la generalidad de los científicos y filósofos del tiempo lo lábil y relativo de las fórmulas encontradas; «estoy pronto, dice, a seguir cualquier nuevo sistema, como le halle establecido sobre buenos fundamentos»; mientras esto no llegue, prefiere quedarse «en la playa, sobre la arena seca de la Metafísica» *(Theatro,* tomo IV, disc. 7, n. 42).

La obra de Feijóo fue y será diversamente apreciada. Su mérito principal es la perspectiva crítica; acaso su mayor defecto fue el quedarse en la crítica, ciertamente no destructiva, ni negativa por sistema, pero tampoco seguida de un empeño constructivo. Quizá creyó bastante para él, dejar el campo limpio de malas hierbas.

D. FINAL DEL SIGLO XVIII

Al caracterizar el P. Fernández Cuevas la filosofía del tiempo borbónico, divide éste en dos períodos; en el primero luchan las dos corrientes opuestas, escolástica y moderna; en el segundo, al declinar el siglo XVIII, «los seguidores de Aristóteles apenas podían ya aguantar el empuje de los modernos, hasta que, deshechos y dispersos los restos de la escuela, prevaleció por doquiera la filosofía moderna». Esta descripción, sin duda exagerada y retórica, responde al hecho innegable de un predominio de las tendencias modernas. No está aclarado históricamente el proceso genético hasta este cambio de faz que ofrece el siglo XVIII en su último tercio. Los datos que poseemos no son ciertamente aún suficientes para explicar un cambio tan hondo y general.

Las universidades

Mucho nos diría un estudio sobre la evolución de las universidades españolas, que representan durante los siglos XVII y XVIII el elemento más trádicional y conservador, y que, sin embargo, en las postrimerías del siglo preludian francamente el tono secularizado que las caracterizará en el siglo XIX y comienzo del XX. Alguna luz nos dan estos breves datos. En 1770 el Real Consejo urge a las universidades del reino para la formación de un plan de estudios metódico y remozado; impone reforzar el estudio de las Matemáticas y de la Física experimental. Salamanca presenta un proyecto base con algunas novedades en la Facultad de Medicina y con una firme repulsa de las otras Facultades, expresamente la de Artes, para toda suerte de innovaciones. Alcalá y Cervera responden en términos más abiertos. Cervera propone la substitución del Curso de *Philosophia thomísta* de Goudin por la *Philósophia vetus et nova* de Du Hamel,

equilibradamente especulativa y experimental. En la pugna de criterios opuestos entre Salamanca y Cervera prevalece por el momento la autoridad de Salamanca.

Pero es la misma Salamanca la que en 1788 abre de par en par sus puertas al refuerzo matemático y experimental antes negado. Hay en la vieja universidad claras infiltraciones enciclopedistas y jansenistas; «toda la juventud salmantina es port-royalista», dirá Jovellanos. Ramón de Salas, catedrático de Jurisprudencia en aquella universidad, es un descreído volteriano, imbuido del deísmo y ateísmo de Francia, partidario de las teorías utilitarias de J. Bentham, que cautivan extrañamente los espíritus del tiempo. Funciona en la misma Salamanca, a fin de siglo, una librería clandestina, que propaga entre el mundo estudiantil las obras francesas. Las cátedras recientemente creadas de Derecho Natural y de Gentes mezclan las teorías de los juristas clásicos con las más modernas de Pufendorf, Watel, Montesquieu y hasta Rousseau. Menéndez Pelayo dice que Salamanca se convierte en «foco de ideología materialista y de radicalismo político». Quintana ensalza con vuelo retórico «aquella escuela que desarrugó de pronto el ceño desabrido y gótico de los estudios escolásticos y abrió la puerta a la luz que a la sazón brillaba en Europa». De Salamanca salieron la mayor parte de los legisladores del año 12 en Cádiz.

El ejemplo de Salamanca cunde por las demás Universidades, y aun en los Seminarios eclesiásticos, Salamanca, Burgos, Barcelona, Murcia, se perciben ecos del nuevo rumbo.

Hay que admitir que, creciendo el influjo de Francia en su momento de máximo esplendor político y cultural, nos viene envuelto con él por mil conductos, más o menos registrados en la historia, el fervor enciclopédico, naturalista y erudito, junto con el acarreo de otros influjos no franceses, el inglés sobre todo. Esde espíritu ilustracionista domina ya en la esfera política en los ministros de Carlos III. Los círculos cultos y aristocráticos son los más sensibles a este influjo. Cada vez se pierde más la independencia espiritual con que, a pesar de su admiración, miraron lo francés los «innovadores» del siglo XVII y primera mitad del XVIII, y aun el mismo Feijóo.

En el terreno filosófico tiene dos principales manifestaciones este espíritu nuevo, en lo psicológico y en lo sociológico: empirismo psicológico de Condillac (que con término poco feliz se comenzó a denominar «sensualismo» a principios del siglo XIX en Francia), y teorías sociales y pedagógicas de Rousseau. En el complejo de influjos se mezclan, como más salientes, los de Locke, inspirador de Condillac y teórico del Estado y de la educacación; Wolff, en grado menor, filósofo geómetra; Pestalozzi, educador, y toda la Enciclopedia, con sus dos cerebros D'Alembert y Diderot, y su expresión popular y literaria Voltaire.

Empirismo psicológico

Es la corriente estrictamente filosófica que deja mayor huella. Tiene su puesto histórico-genético en el afán del saber positivo y experimental despertado por los filósofos y científicos modernos. Descartes dio el impulso con su actitud independiente metódica y su fervor investigador científico; sus soluciones, empero, al problema gnoseológico pecaban de los mismos defectos de suposición y construcciones teóricas que se recriminaban a los antiguos. Los científicos y cosmológicos abrieron insospechados caminos de progreso en el conocimiento y dominio de la naturaleza mediante el método experimental y matemático. Surgió el interés de aplicar ese mismo examen sobrio y experimental al mundo del conocimiento humano, dejando atrás la construcción aristotélico-escolástica del entendimiento agente, superando el simplismo de las soluciones cartesianas y el misticismo de Malebranche.

Esta analítica del entendimiento sobre bases empíricas es la obra de Locke. La nueva teoría del origen y valor de las ideas es una pieza esencial en el fondo doctrinal de la Ilustración. Condillac († 1780) corrige y simplifica a Locke, reduciendo la segunda fuente de ideas, «reflexión», a la primera y única, la «sensación». Desde ahora Locke y Condillac irán juntos en los influjos dentro y fuera de Francia. A España nos llega este influjo por el curioso camino indirecto de Italia y Portugal.

Italia es quizá el país más directa e inmediatamente afectado por este influjo anglo-francés. Los principales representantes de la Ilustración italiana son *A. Genovesi* [el Genuensel (†1769), C. *Beccaria* (†1794) *y G. Filangieri* (†1785). Genovesi será sobre todo un nombre de prestigio que hallaremos constantemente en las obras de los españoles de fin de siglo.

El ambiente italiano abundantemente ilustracionista deslumbró al portugués *Luis Antonio Verney* (†1792), arcediano de Évora, conocido por el apodo de *El Barbadiño* (alusión al capuchino protagonista de su obra), que vuelto de Italia a su patria, y bajo los auspicios de Pombal, y contagiado del ambiente hostil a los jesuitas y sus métodos de enseñanza, publica su *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia;* este escrito subversivo es vertido al castellano en 1760 por José Maymó y Ribes, entusiasta propagador de las ideas de Verney. Salen después los tratados filosóficos de Verney *De re logica* (1751), *De re metaphysica* (1753) y *De re physica* (1769). La *Lógica* de Verney, que copia ampliamente a Genovesi y subscribe incautamente toda la estructura «ideológica» de Locke, es editada en España en 1769 con un prólogo de *Juan B. Muñoz* (1799), ecléctico y humanista, tan hostil a los métodos escolásticos como Verney. Sin embargo, el mismo Muñoz saldrá al paso después al benedictino italiano Cesáreo Pozzi, que recorre los conventos de España turbándolos con su alegato reformista *Saggio di educazione claustrale,* a este escrito responde Muñoz con su *Juicio del tratado de la educación.* En 1784 hay que registrar la primera traducción española, algo mutilada, de la *Lógica* de Condillac, por *Bernardo María de Calzada.* La segunda edición, de *Valentín Foronda,* sale en 1789, arreglada en forma de diálogo, con adiciones de Buffon y de la Enciclopedia.

El empirismo psicológico se difunde con extraña rapidez y eficacia. Pronto se advertirán derivaciones peligrosas hasta el materialismo de Cabanis y Destutt de Tracy; habrá focos de esta dirección en Sevilla, Córdoba y Salamanca sobre todo. Pero, en general, este empirismo psicológico es completado con una especial teoría del lenguaje empapada de tradicionalismo gnoseológico. Ya Verney subrayaba que las ideas universales las obtenemos, no de la abstracción según Locke, sino por tradición de nuestros mayores, mediante el instrumento del lenguaje. *Ramón Campos,* en su *Sistema de Lógica* (1790) y en *El don de la palabra* (1804), ofrece una original síntesis de nominalismo, tradicionalismo y nueva teoría lingüística. La abstracción no es operación del entendimiento, sino que se hace por medio del lenguaje articulado. Todo el edificio conceptual del hombre se reduce a imaginación, memoria y la palabra, estimulo y vehículo de las ideas. La palabra es un don divino, no inventado por el hombre, sino recibido directamente de Dios. Éstos son los principios de un tradicionalismo cristiano que alcanza gran predicamento entre los pensadores españoles de este final de siglo.

Como representantes de este empirismo sensista y tradicionalista señalaremos a *Francisco Javier Pérez y López* († 1792), autor de un original escrito *Principios del orden esencial de la Naturaleza... Nuevo sistema filosófico,* substancioso compendio de filosofía especulativa y práctica, inspirado en Leibniz y Ramón Sibiuda, con algún dejo místico-panteísta, donde se rebate todo innatismo y se recurre al lenguaje y al oído para explicar nuestras ideas universales, y a *Luis Pereyra,* portugués de nacionalidad, profesor en Madrid, autor de una *Theodicea o la Religión natural, con demostraciones*

metaphísicas que ofrece el sistema mecánico, dispuestas con método geométrico, título que nos revela las influencias de Wolff, aunque esta dirección racionalista no quita que Pereyra se muestre igualmente influido por el sensismo y tradicionalismo del ambiente; precisamente su intento es conciliar este empirismo gnoseológico con la Religión; de pasada ataca duramente a Spinoza, no su método, sino sus conclusiones.

Grupo jesuítico. Acaso donde más cualificada expresión ha tenido el empirismo psicológico de Locke y Condillac ha sido en un grupo de jesuitas españoles expulsados en Italia. No habrá que ver en ello necesariamente un efecto del aflojamiento de su posición tradicional y de la mayor libertad de su nuevo ambiente, sino una actitud de franco desvío frente al método aristotélico-escolástico, que les empuja fácilmente, por reacción, a una apreciación demasiado optimista de los modernos, aun entrando en la cuenta Hume, D'Alembert, etc. Los entusiasmos desmedidos por Locke hay que proyectarlos en el ambiente de pleno desprestigio de la filosofía teórica y de idolatría del método experimental y analitíco. Aquellos hombres creen concordar cómodamente estas nuevas maneras con su arraigada fe; puede incluso añadirse que, al igual que Descartes y Piquer aquí en España, sienten más a cubierto sus creencias cuando las ven sueltas del apoyo de teorías filosófico-científicas de paganos y árabes.

Destacan en este grupo *Antonio Eximeno* (†1848) y *Juan Andrés* (†1817). Eximeno publica una obra propedéutica *De studii philosophicis et mathematicis instituendis,* a modo de introducción a sus posteriores *Institutiones philosophicae et mathematicae.* La primera viene a ser una Lógica inspirada en el *Ensayo* de Locke y en el *Traité des sensations* de Condillac. Estos dos últimos son los autores que pone Eximeno como modelo para quien quiera adentrarse en esta ciencia del conocer humano. Condillac ha enmendado las negligencias y errores de Locke, aunque quizá «más severamente de lo que convenía». De hecho, Eximeno sigue más a Locke que a Condillac, cuya ficción de la estatua no acepta; el lado activo del alma, la reflexión, queda más reforzado que en el filósofo francés; el hombre está dotado de la facultad de comparar y enlazar entre sí las ideas y de mudar el nexo y orden en que se engendran. Por otro lado, el mecanismo de memoria e imaginación lo describe Eximeno en términos de sabor casi fisiológico y materialista, pues el nexo con que se enlazan las sensaciones e impresiones consiste «en la misma textura de las fibras del órgano». En el aspecto práctico, Eximeno roza el sensismo moral inglés, aunque hay que ver en ello más bien una consecuencia de la tendencia empírica, que lleva a la Ética, como en la Física, un interés descriptivo previo del funcionamiento de nuestros apetitos y sentimientos, que no compromete de suyo la ulterior fundamentación normativa de nuestro obrar.

Juan Andrés es autor de un *Prospectus Philosophiae universae y* un extenso ensayo histórico-literario en diez tomos, *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura,* traducido al castellano y publicado en España. El tomo X de la edición castellana está dedicado a la Filosofía. Juan Andrés muestra la misma desestima que Eximeno por toda especulación teórica y metafísica, no sólo la escolástica, sino de toda la rama racionalista de Descartes, Malebranche. Leibniz, Clarke, Wolff y aun Genovesi, y proclama que sólo Locke y Condillac y el ginebrino Bonnet pueden formar juntos «un curso de práctica y útil metafísica». Su visión del pasado filosófico es en extremo pesimista. «Tantas disputas sobre cuestiones insolubles... han detenido por muchos siglos el curso del espiritu humano, y más se ha adelantado, apenas introducido el gusto de las observaciones en la Física después de Galileo, y en la Metafísica después de Locke, que en tantos siglos de sistemas y sutiles raciocinios» tomo X castellano *Dell'origine...,* p. *264).* Son las voces del tiempo contra la esterilidad de la Metafísica, que desencadenarán el criticismo kantiano.

Apologética tradicional

La literatura apologética tradicional continúa en las últimas décadas del siglo XVIII levantando un muro de oposición a las penetraciones del pensamiento moderno, particularmente ahora contra el empirismo psicológico y el pluriforme enciclopedismo francés.

Entre los mismos jesuitas de Italia, *Juan B. Gene* (†1781), catalán, publica en Génova *su Scholastica vindicata, seu dissertatio histórico-chronologico-critico-apologetica pro Theologia Scholastica vel speculatrice* (1766), obra de estilo más tolerable que el pesado y excesivamente polémico que se usó aquí en general. También el cerveriense Antonio Codorniu (†*1770)* salió al paso de las audacias de Verney con su *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño.* La obra de más solidez doctrinal, pero también de más pesado estilo en este género es, sin duda, la *Apología de la theología scholástica,* en seis tomos, del franciscano *José de Alcántara Castro* († 1792); también es obra fundamental *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas, convencidas de crimen de Estado,* del monje jerónimo *Fernando de Ceballos y Mier* (†*1802),* grandiosa construcción, cuyos seis volúmenes publicados acaso no sean más que la mitad de lo proyectado, escrita con espíritu analítico, paciente y sagaz, aunque con lenguaje violento y acre; de estar acabada, podría pasar por la «Antienciclopedia». Del P. Ceballos es también un *Juicio final de Voltaire.* Pero quien adquirió más renombre popular de debelador del enciclopedismo francés y de las doctrinas empiristas de Locke y Condillac, y en particular del eclecticismo sensista de Genovesi y Verney, es el dominico *Francisco Alvarado* (†*1814),* apellidado el *Filósofo rancio.* Su estilo implacable, ágil y zumbón, ha quedado reflejado en sus célebres *Cartas críticas... en las que se demuestra la insubsistencia y futilidad de la filosofía moderna para el conocimiento de la naturaleza... en oposición con los dogmas de nuestra santa Religión (1824-25), y 4 vol., Cartas filosóficas, 1815; Cartas inéditas, 1846.*

A la oposición de estos escolásticos se junta la voz también de protesta de *Juan Pablo Forner* († 1797), «el más acre censurador del siglo XVIII» (Menéndez Pelayo). A la pregunta de desafío contenida en el artículo de Masson de Morvillier en la *Encyclopédie méthodique* (1782): ¿Qué se debe a España?... « ¿Qué ha hecho por Europa?», responde Forner con *su Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786). Son también de él las dos obras *Discursos filosóficos sobre el hombre y Preservativo contra el ateísmo.* La enemiga contra lo nuevo y lo extranjero no es con todo indiscriminada en Forner; lo directamente reprobado por él es la pedantería descreída y revolucionaria de Rousseau, Helvetius, Bayle y Voltaire. Frente a ellos opone los verdaderos modelos, entre los nacionales Vives, Arias Montano, Cano, y aun entre los extranjeros, Descartes, Gassendi y Huet. Forner es más literato que filósofo y, por ello, se le despega también el estilo intenso de los escolásticos; y aun quizá por ello aprecia el mérito de Vives, como reformador de los métodos didácticos, por encima del mismo Descartes.

Frutos positivos

Sin embargo, no todo es negativo en la actitud tradicional frente a la influencia francesa. El interés por el saber positivo, experimental y enciclopédico, se extiende, en este final de siglo, aun a aquellos sectores opuestos en principio al enciclopedismo francés. Abunda la literatura inciclopédica; se conoce y se utiliza el gran *Diccionario.* El canónigo de Burgos, *Tomás Lapeña*, publica un Ensayo sobre la historia de la

filosofía (1806-07), casi todo él construido con materiales de la *Enciclopedia,* con la reserva de omitir lo más estridente para el sentido ortodoxo. El cisterciense *Antonio José Rodríguez* escribe un diálogo apologético contra los incrédulos, titulado *El Philoteo en conversaciones del tiempo* (1776), que es un ejemplar aprovechamiento de las nuevas teorías físicas, para asentar triunfalmente, por esta vía moderna y erudita, el argumento de la finalidad en el mundo como escalón para llegar a Dios. La obra *Dios y la naturaleza,* de *Juan Francisco de Castro* (1780-81), tiene igualmente un carácter apologético y enclicopédico; viene a ser un compendio histórico, natural y político del Universo.

Hervás

En este terreno nada hay comparable a la ingente producción literaria del jesuita expulso *Lorenzo Hervás y Panduro* (1735-1809), que en frase de Menéndez Pelayo «supo más que otro hombre alguno del siglo XVIII». Es primordialmente antropólogo y humanista. La existencia terrena del hombre sirve de hilo conductor para desarrollar una verdadera enciclopedia de conocimientos biológicos, pedagógicos, científicos y teológicos; tal es la *Historia de la vida del hombre* (1789-99, siete tomos). Después de Dios, nada de más interés para el hombre que el hombre mismo; la primera y casi única ciencia del hombre es el conocimiento de sí mismo. Le place por ello a Hervás la división baconiana de las ciencias según las facultades del hombre.

El carácter de «historiador», que asume en la obra, equivale a «experimental», por oposición a teorías impuestas a la realidad antes de seguir los pasos «históricos» de las cosas.

Todas las preocupaciones del método tienen aquí resonancia. La duda cartesiana la acepta y aconseja Hervás a condición de que sea de veras metódica. Puede decirse que, aun sin teorizarla, la practicaron de hecho todos los espíritus renovadores de los siglos XVII y XVIII. Quisiera ver la Lógica y la Metafísica aliviada de especulaciones ociosas y que se ajustaran más a una geometría mental *(Historia...* III, p. 34). Sus extensos conocimientos en lenguas orientales (Hervás es considerado como fundador de la moderna filología comparada) le llevaron a la peregrina tesis histórica de que la Metafísica de Aristóteles es un conjunto desordenado derivado de las doctrinas brahmánicas de la India *(Historia* III, p. 82). Adelantándose al punto de vista pragmatista moderno, aunque fundamentalmente en la línea metódica de Galileo y Newton, comprende Hervás que las hipótesis en Física son útiles aunque no se demuestren; más aún, es preciso usar de ellas sin perder tiempo en probarlas o impugnarlas *(Historia* III, p. 153).

Muestra Hervás gran estima de Malebranche y de Locke, pero más aún de Genovesi. Todo lo estridente en las soluciones modernas lo reprueba. Descartes hizo máquinas a los animales, Hobbes a los hombres; Locke no sabe si la materia puede pensar. Si no conocemos plenamente la materia, arguye Hervás contra este último, conocemos al menos cualidades esenciales de ella incompatibles con el pensamiento. No se puede explicar la sensación por mero movimiento de los órganos del cuerpo. Del empirismo gnoseológico del tiempo se le ha adherido a Hervás la tesis tradicionalista; el pensar es pedísecuo del hablar; el lenguaje no es nativo, sino que hay que recibirlo de otros; por ello los sordos son también mudos, y, si no se instruyen de alguna manera, son como bestias. Hervás se aplicó con gran empeño a idear una técnica de instrucción de los sordomudos. En el *Viaje estático al mundo planetario* (1793-94, cuatro tomos), arsenal de conocimientos astronómicos, Hervás desarrolla el argumento de la variación de los procesos cósmicos, particularmente el achatamiento gradual de los montes, para

demostrar que el mundo tendrá fin y que, por tanto, tuvo principio y fue causado por Dios. La idea de Dios es universal en todos los pueblos.

No puede faltar en esta reseña de frutos maduros de un saber, a la vez ilustrado y tradicional, una mención del mejor tratado español de estética del siglo XVIII, las *Investigaciones filosóficas sobre la Belleza ideal, considerada como objeto de todas las artes de imitación,* obra del ex jesuita *Esteban de Arteaga* (†1793), publicada en Madrid en 1789 (reciente edición con prólogo y notas de M. Batllori, M 1943). Es una comprensiva visión del tema, sus lados intrínsecos y extrínsecos, desde las circunstancias de clima hasta las concepciones teológicas del artista, con fina y metódica penetración de los múltiples factores que intervienen en la producción artística. Se resume el tratado en la teoría central de la imitación, distinta de la mera copia, síntesis de naturalismo e idealismo, con anticipos de Schelling, aunque fundamentalmente dentro de los cánones clásicos. Arteaga acentúa el valor artístico de la expresión como principal aportación humana a la belleza artística.

Jovellanos

Cerramos esta enumeración. y todo el siglo XVIII, con la figura de *Gaspar Melchor de Jovellanos* (1744-1811), que sin ser propiamente un filósofo o un científico, fue un hombre sensible a todos los movimientos de la época y se afanó noblemente por dar cauce seguro a lo que aquéllos contenían de efectivo progreso: sobre todo planeó y realizó en pedagogía. *Su Memoria sobre educación pública, o sea, tratado teórico-práctico de Enseñanza, con aplicación a las escuelas y colegios de niños* (compuesta en el destierro-prisión de Bellver, Palma de Mallorca, 1801-08), es un conato de aplicación de las ideas pedagógicas del tiempo y un detallado programa de fecunda realización. Edic. de *Obras sociales y políticas,* selección e introd. de P. Peñalver Simó, M 1963. En filosofía teórica, Jovellanos es fuertemente escéptico para todos los sistemas antiguos y modernos. Se refugia, como era el uso, en el tradicionalismo filosófico-teológico. Sin la revelación, ¿qué hubiera alcanzado el hombre? Con esta solución tradicionalista supera el psicologismo sensista, en el que sintoniza también Jovellanos con el tiempo, en la forma moderada de Locke más que en la de Condillac. A Locke le leía en el original inglés. El tradicionalismo filosófico-teológico tiene su reflejo en las ideas sobre el lenguaje y la instrucción. Las palabras no son meros auxiliares del pensamiento, sino «signos necesarios de nuestras ideas..., no sólo para hablar, sino también para pensar» *(Memoria..., Lógica).* Sin embargo, ese sensismo lockiano se limitará a lo puramente psicológico sin alcanzar a la moral ni al derecho.

E. FILOSOFIA HISPANOAMERICANA

Comienzos

En las tierras de América, donde España va asentando su conquista y su cultura, los estudios filosóficos siguen una marcha paralela a la metrópoli; desde muy primera hora se instituyen allí estudios generales, colegios mayores y universidades que continúan literalmente la actividad pedagógica y científica de la península. Apenas pasado medio siglo del descubrimiento, se fundan las Universidades de Lima y de Méjico: aprobación real de ambas en 1551, apertura en 1553. La tercera gran Universidad será la de Córdoba en el Virreinato del Río de la Plata, de fundación posterior, en 1622.

No es propiamente un comienzo, sino un traslado o prolongación de una vida adulta (I. Quiles); las instituciones escolares son copia' exacta de Alcalá y Salamanca; los

profesores, formados generalmente en las universidades de España, regentan indistintamente cátedras aqui o en ultramar. Con ello está dicho que los cuadros del saber son sensiblemente los mismos. Durante los siglos XVI-XVIII, el centro de la actividad filosófica lo ocupa la Escolástica, en su fase todavía de apogeo durante el siglo XVII y en su decadencia del XVIII. Con la Escolástica penetran igualmente las nuevas teorías filosóficas y científicas. Si hay en esto alguna discriminación es más bien en el sentido de una mayor abertura y libertad doctrinal, debido a la aportación de hombres de ciencia provenientes de otros países europeos y también posiblemente a una vigilancia menos estrecha de la Inquisición por razón de la distancia.

El comienzo de la filosofía de América hay que ponerlo en la persona y obra instauradora del agustino *Alonso de Veracruz* (1504-84), natural de Caspueñas (Guadalajara, España), formado en Alcalá y Salamanca, discípulo de Vitoria. Fundó el colegio de San Pablo de Méjico, adonde llevó el espíritu renovador y tradicional, a la vez, que había heredado de su maestro. Los tratados primariamente escolares *Recognitio Summularum* (1554), *Dialectica resolutio cum texto Aristotelis* (1554; reedición facsímil, M 1954) y *Physica Speculatio* (1557), las primeras obras de filosofía impresas en América, son un ejemplo de trabajo crítico sobre un manejo directo de las obras del Estagirita, al modo renacentista de los que en otro lugar reseñamos como aristotélicos independientes (cf. tomo I, 591).

Otros representantes de un saber y de un estilo *humanista* son *Francisco Cervantes de Salazar*, primer doctor graduado en Filosofía en Méjico, humanista y critico a la manera de Luis Vives, y *Vasco de Quiroga*, gran admirador de Tomás Moro, cuya utopía político-social intentó en serio hacer realidad entre los indios tarascos. En las posteriores experiencias de las célebres «reducciones» de indios habrá que ver, a más de una empresa cristiana y apostólica, un ensayo feliz del humanismo idealizado de la época. Recuérdese que el primer arzobispo de Méjico. Fr. Juan de Zumárraga, y el primer adelantado del Río de la Plata, D. Pedro de Mendoza, se mostraron afectos a Erasmo. Actualmente despierta justificado interés y entusiasmo la figura de la gran poetisa mejicana y monja jerónima *Sor Juana Inés de la Cruz* († 1695), expresión varonil de un fino humanismo cristiano y de una mística conceptual algo barroca y gongorista.

Escolástica

El apogeo *escolástico* español completa su redundancia europea con una prolongación americana, de la que son representantes destacados *Antonio Rubio, S. I.* († 1615), profesor en Méjico y en Valladolid, autor de un *Cursus Philosophicus,* obra de texto en Alcalá, y cuya parte primera, «Comentario a la Lógica de Aristóteles», lleva el sello de su origen americano en su conocida denominación de *Lógica mexicana* (1605). La dirección jesuítica, con marcado sello suarista, tiene también como seguidores notables a *Juan Perlín,* el candidato de Suárez para sucederle y completar su propia obra, que enseñó en Lima, en el Cuzco, en Quito, Alcalá; Madrid y Colonia; *Nicolás de Olea* († 1705), profesor en Lima, autor de una *Summa tripartita scholasticae philosophiae* (1694) y otras obras didácticas, y el rioplatense *Manuel Viñas,* de pensar independiente dentro de sus entusiasmos por Suárez. La corriente tomista tiene en Méjico como representantes más significados a *Francisco Naranjo, O. P.* (†1658), criollo, y *Tomás Mercado,* O. P., autor de sólidos comentarios lógicos a Aristóteles y de tratados jurídicos. El escotismo tiene su figura señera en el franciscano *Alonso Briceño* (†1667), natural de Santiago de Chile, Profesor en la Universidad de San Marcos, Lima, en Santiago de Chile y en Caracas, y luego en París, Roma y Salamanca. Mencionemos

sus Celebriores eontroversiae in Primum Sententiarum Scoti y la *Apología de vita et doctrina Joannis Dunsii Scoti.*

Pensamiento moderno

Las *nuevas doctrinas,* el cartesianismo, el gassendismo y la síntesis de los dos, bajo la forma de maignanismo, tienen resonancia americana en fechas sensiblemente iguales a las de la península. Tenemos indicios de ello ya en los últimos decenios del siglo XVII; pero es hacia la tercera década del XVIII, lo mismo que aquí, cuando se puede decir que lo nuevo se hace del dominio común. Las obras de Tosca y Feijóo se difundirán rápidamente por todas las bibliotecas de América, y serán los incitadores más populares de la modernidad. Precursores de esta abertura a lo nuevo pueden considerarse al mejicano *Carlos Sigüenza* († 1700) y al peruano *Pedro de Peralta* († 1743).

En la introducción del pensamiento moderno en América desempeñan un papel interesante, aún no muy precisado históricamente, dos nombres extranjeros. Es el primero el misionero jesuita francés *Denis Mesland,* amigo y corresponsal de Descartes, que arribaba a la Martinica en 1644, y aparece luego en Santa Fe de Bogotá. Ya en tierras americanas recibía una carta muy expresiva de Descartes *(Lettres,* 9-11-1654; *Oeuvres,* edición Adam-Tannery, IV, 161-175). Es bien creíble que, aun entregado a su tarea misionera, reflejara entre los hombres de ciencia su conocimiento y entusiasmo por Descartes; datos más concretos no poseemos sobre ello. El segundo es el también jesuita *Thomas Falkner,* inglés, discípulo inmediato, y al parecer «predilecto», de Newton; llega al Plata en 1730, y merced a él es conocido en tierras americanas, aun antes que en Francia, el gran científico. Falkner forma escuela y su discípulo *Domingo Muriel, S. I,* profesor de la Universidad de Córdoba, se hará eminente «añadiendo -en frase de su biógrafo Fco. J. Miranda- a la comprensión de la antigua filosofía escolástica el conocimiento puntual de la moderna». Esta Universidad de Córdoba se convertirá en el siglo XVIII en el principal foco de irradiación cultural de América, como lo fue Méjico en el XVI, y Lima en el XVII.

A lo largo de este siglo XVIII se hace muy visible en Córdoba el influjo del cartesianismo europeo, mezclado con doctrinas leibnizianas, wolffianas y newtonianas; en la «Biblioteca Grande de la Universidad» se podían ver las obras de Gassendi, Servet, Descartes, Newton, Maignan, Tosca, Palanco, etc., lo que nos dice que la estela de controversias entre el pensamiento tradicional y el nuevo alcanza a América. Efectivamente, al igual que en la metrópoli, se dibuja una-tendencia más avanzada y otra más moderada.

En la primera se señala el oratoriano mejicano *Benito Díaz de Gamarra* (†1783), de características parecidas a su hermano en religión Vicente Tosca; se llama a sí mismo filósofo ecléctico y en sus *Elementa recentioris philosophiae* (1774) quiere ser escolástico conciliador; recoge elementos modernos de Descartes, Gassendi, Galileo, Paracelso, Leibniz, Wolff y Malebranche; Díaz de Gamarra deja una ancha estela de discípulos; en su línea se moverán el franciscano *José Elías del Carmen* (†1825), profesor en Córdoba después de la expulsión de los jesuitas, con un cartesianismo más avanzado que el de su maestro, y *Valentín Gómez,* profesor en el Colegio de Buenos Aires igualmente en el período postjesuítico, que se muestra inclinado a un planteamiento cartesiano del problema criteriológico.

También en América son los jesuitas los que corporativamente se significan como más abiertos a aceptar lo moderno sin abandonar lo tradicional. Ya lo hemos visto en Córdoba. En Méjico es de señalar la obra de *Francisco Javier Alegre, S. I.* (†1788),

natural de Veracruz, refinado humanista, el más decidido conciliador de la metafísica tradicional con los principios de la nueva ciencia experimental; profesa seguir en teorías particulares físicas a Descartes y a Malebranche; su entusiasmo por lo moderno está templado por su devoción a Suárez. De la misma tendencia son los jesuitas mejicanos *Rafael Campoy* (†1777), *Francisco Clavígero* (†1787) y *Diego Abad* (†1779), que, en sus respectivos *Cursus,* introducen el atomismo físico y reflejan conocimiento y estima de Descartes. De Quito tenemos la referencia de que hacia 1736 los jesuitas *Juan B. Aguirre y Juan Hospital,* audaces innovadores y antiaristotélicos, enseñaban los temas físicos «según los sistemas modernos», dando allí «las primeras ideas de una física experimental», y el jesuita *Juan Magnín* «explicó el sistema de Descartes e introdujo... algunos principios y doctrinas de Leibniz» (Barreda). Consta también por una lista de tesis de finales del XVIII que en la Universidad de Caracas se enseñaban multitud de doctrinas cartesianas referentes a criteriología, biología y psicología. En Méjico, el filólogo y filósofo *Agustín de Castro, S. I.* († 1790) divulga las teorías de Bacon, Descartes, Leibniz y Newton; de él es una traducción anotada del *De dignitate et augmentis scientiarum* de Bacon.

Fines de siglo

A fines del siglo XVIII el influjo de la Ilustración y de la Enciclopedia se hace sentir igualmente en América; viene amalgamado este influjo con el psicologismo sensista de Locke y Condillac. El ejemplo quizá más destacado de este complejo ilustracionista-sensista, y por añadidura antiescolástico, es el médico quiteño *Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo* (†1792), con su *Nuevo Luciano, o despertador de ingenios,* animado diálogo donde se enfrenta la nueva lógica empírica con la antigua, «llena de sutilezas». Sigue también esta corriente el sacerdote cubano *José Agustín Caballero,* igualmente hostil a la Escolástica.

En el campo de las ciencias físicas significan un impulso decisivo los colombianos José *Celestino Mutis* (*†1808) y Francisco* José *Caldas* († *1816),* que contribuyen eficazmente a substituir las viejas concepciones por los nuevos métodos y teorías de Newton y Copérnico. Aboga igualmente por el método experimental *Gregorio Funes,* a comienzos del siglo XIX. Por lo demás, hacia *1810* emanará del Cabildo de Buenos Aires un reglamento para el recientemente funciado Instituto de Estudios Superiores, en que se dejará en plena libertad a los profesores para que, sobre todo en Física, sigan a los antiguos, a los modernos o a la sola luz de la experiencia.

Dentro de un cauce tradicional refleja las nuevas corrientes *Joaquín Millás, S. I.* (†1811), nacido en Zaragoza, formado en la Universidad americana de Córdoba, profesor en Italia después de la expulsión. En sus *Propositiones Logices* (1797) y en su *Introductio ad metaphysicam disciplinas* (1798) se inspira muy frecuentemente en Wolff y utiliza ampliamente a Descartes, Locke, Condillac y Genovesi, moderando el empirismo lockiano-condillaquista con el sensismo de la escuela escocesa. Acepta bajo ciertas condiciones la duda cartesiana y, lo que es aún más significativo, pone como base de toda la filosofía una *hominis contemplatio.* Ecléctico e independiente frente a todos aquellos autores, demuestra una asimilación muy equilibrada de las corrientes psicológicas y pedagógicas del tiempo, enlazando en esto con la mejor tradición de la orden, que en España y en Italia dio buen ejemplo de saber conciliar, saber antiguo y progresos modernos.

Es a este respecto también de interés la obra del mejicano *Pedro Márquez, S. I.,* titulada *Sobre lo bello en general (1801),* que merecería compararse con la Estética de Arteaga.

SIGLO XIX

No es fácil tarea encerrar en cuadros esquemáticos la filosofía española del siglo XIX. Es siglo anárquico en filosofía como en la vida pública. Roto el equilibrio político, se derrochan ingentes energías nacionales en estériles guerras civiles, que devoran regencias, reinados y regímenes; siglo de descomposición, que ofrece, en medio del tumulto general, potentes personalidades, inútilmente gastadas muchas veces, y el rico fondo de una raza a punto siempre para el heroísmo. Nuestro pensamiento filosófico es pobre y, excluidas muy pocas figuras de relieve, puede decirse mero vaivén de los influjos externos; la primera mitad bajo el signo de Francia, sensismo, materialismo, sociología, eclecticismo; la segunda, señalada con el espectacular viraje hacia Alemania, a la que seguimos no menos servilmente que antes a Francia; un poco de kantismo, de hegelismo, y el gran acontecimiento krausista. La Escolástica parece totalmente extinta o recluida en seminarios y universidades rutinarias, hasta que apunta su renacer al declinar el siglo.

A. EMPIRISMO Y ECLECTICISMO

Empirismo psicológico

El comienzo del siglo XIX es sensiblemente una continuación del final del XVIII. Perdura y se adensa el influjo francés y, a través de éste, el inglés. La dirección sensista (sensualista) en psicología, lógica, ética y derecho es la de más arraigo, y puede decirse que sus derivaciones se prolongan a lo largo de todo el siglo XIX. Filósofos, médicos, científicos, sociólogos y pedagogos explotan esta vena experimental psicológica que suplanta en importancia y actualidad al mecanicismo del siglo XVIII. Las vías de penetración de este influjo extranjero son señaladamente la Universidad de Salamanca, donde ya anotamos el activo foco de irradiación francesa al final del siglo XVIII, y la de Cervera, que, perdido el equilibrio antiguo-moderno de la última generación jesuítica antes de la expulsión, se pliega frecuentemente a una copia de las Universidades de Montpellier y París, con las que está en fácil comunicación; se junta a ello, de un modo especial ahora, el trasiego de exilados políticos e intelectuales, a quienes la era de las revoluciones brinda una oportunidad de contacto y amistad científica de uno y otro lado de los Pirineos.

Este empirismo psicológico es el tronco común en el que vienen a insertarse múltiples direcciones en apariencia distintas; la «ideología», o lógica explicada psicológicamente; la frenología, o fisiología filosófica de sabor materialista; la antropología, como fruto de un ensanchamiento humano del análisis psicológico; por la misma razón, la sociología empírica, que viene a ser una psicología colectiva; parecidamente la pedagogía; el mismo sensismo escocés es una solución epistemológica dentro del empirismo inglés, frente al escepticismo de Hume.

Las doctrinas de Cabanis, prolongaciones materialistas del sensismo de Condillac, y de Destutt de Tracy, destacado representante de la «ideologia», provocan una serie de imitaciones en España como la *Ideología de la práctica* de *Reinoso (1816), Elementos de verdadera Lógica (1821)* del presbítero *Juan Justo García,* que traduce también el *Compendio de ideología* de *Tracy,* y el *Arte de pensar bien* de *Prudencio María Pascual.* Adictos al sensismo condillaquista y al utilitarismo ético de J. Bentham, se profesan los catedráticos de Salamanca *Ramón de Salas,* el citado Juan Justo García, y

Miguel Martel. El sensismo mitigado de Laromiguiére tiene seguidores en el colegio oratoriano de San Felipe de Cádiz.

Médicos filósofos

El influjo experimental psicológico es particularmente visible en una serie de métodos, que, por su tendencia a la especulación filosófica y su independencia de pensamiento, continúan la lucida tradición de médicos filósofos que viene desde el Renacimiento español.

Mencionemos a *Antonio Hernández Morejón* († 1836), autor de la monumental *Historia bibliográfica de la Medicina española,* arsenal histórico para la medicina y filosofía patrias; refleja el sensismo francés, pero no subscribe la transformación de sensaciones en ideas de Condillac; *Francisco Fabra y Soldevilla* (*† 1839),* formado en Montpellier, Cervera y Barcelona, autor de una *Filosofía de la legislación natural fundada en la antropología o en el conocimiento de la naturaleza del hombre,* con influjos de Condillac, Helvetius y el Dr. Gall y algún toque kantiano; *José Francisco Vendrell y Pedralbes* († 1850), médico filósofo y humanista, autor de un *Análisis de la razón humana,* en dependencia de Condillac; *Pedro Felipe Monlau* († 1871), autor, en colaboración con Rey y Heredia, de un *Curso de Psicología y Lógica,* en el que se despega de los métodos de Condillac y Tracy, refleja ya la terminología de Cousin y armoniza un neto espiritualismo con un sagaz análisis fisiológico.

En esta dirección armónica, experimental y espiritualista, moderna y tradicional, sobresale *José de Letamendi* († 1897), el más digno representante de los filósofos médicos del siglo; enemigo y debelador de toda forma de materialismo y positivismo, refleja como ningún otro todas las corrientes científicas, físicas, matemáticas y filosóficas del tiempo; tiene una visión integral antropológica de la medicina, de la ciencia natural y de la filosofía. Partiendo de la observación fisiológica, llega al último sentido metafísico del hombre; psicología y fisiología son para él campos enteramente distintos; su epistemología sintoniza con el espiritualismo humano de Pascal y acusa influencias del sensismo escocés, en particular de Hamilton, en lo que toca al conocimiento de Dios. Obras filosóficas principales de Letamendi son: *Elementos generales de ciencia con aplicaciones al método en medicina* (1866) y *Discurso sobre la naturaleza y origen del hombre* (1867).

Sin ser médico, *Mariano Cubí y Soler* († 1875) encarna plenamente la corriente frenológica, de la que se hizo propagandista incansable en España. Las localizaciones cerebrales de las funciones anímicas desarrolladas por los médicos alemanes *Francisco José Gall* (*† 1828) y Juan Gaspar Spurzheim* (*† 1832),* que constituyen la moda de Europa, son reproducidas, comentadas y completadas con singular celo por Cubí, que a más de su obra expositiva *La frenología y sus glorias. Lecciones de frenología (1853),* fundó el semanario *La Antorcha y* luego la *Revista frenológica,* «destinada a difundir en todas las clases de la sociedad el conocimiento de la frenología y sus numerosas, útiles e importantes aplicaciones»; el subscriptor de la *Revista* tenía derecho a un reconocimiento frenológico de su cabeza por el propio *Cubí,* a precio de favor. El movimiento creado por Cubí es efímero y no pasa de ser, en frase de T. Carreras y Artau, «un episodio pintoresco y divertido» *(Est. Médicos-Filósofos españoles del siglo XIX, p. 59).*

Espiritualismo ecléctico

En Francia se pasó del sensismo mitigado de Laromiguiére al espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin. Lo mismo que allí, viene a convertirse también aquí en filosofía oficial y de moda; se copian los textos y programas de Francia; es actitud humana correcta y elegante tanto como doctrina; domina en el Ateneo de Madrid, en la Universidad, en los círculos intelectuales, literarios, parlamentarios y políticos, desde la tercera década del siglo hasta el apogeo del krausismo. Su manera fácil y su tono espiritualista seducen a grandes sectores. Por lo demás, a juicio de Canalejas, no era el eclecticismo francés puro el que se enseñaba, sino «parodias de Cousin, y una mezcolanza de doctrinas escocesas y eclécticas».

El principal representante es el catedrático *Tomás García Luna* († 1880), que publica sus *Lecciones de filosofía ecléctica (1842-45) y* un *Manual de historia de la filosofía (1847);* también tiene este movimiento un órgano de difusión en la *Revista ecléctica española,* dirigida por *José J. de Mora.*

Sensimo escocés

Es el movimiento más vigoroso y de más perspectivas en la primera mitad del siglo XIX. Viene a través de la literatura filosófica francesa de tendencia escocesa y también, al parecer, por obra de ciertos catalanes refugiados en Inglaterra. Se instala en la Universidad de Barcelona, a donde se traslada, en 1835, la Universidad de Cervera. Se mezcla, en un principio, con elementos del eclecticismo francés y de la filosofía del sentido común, anterior, y en rigor, independiente del movimiento escocés, iniciada por el cartesiano *Claudio Buffier, S. I.* (*†1737).*

Ramón Martí de Eixalá (1808-57), formado en Cervera, trae un aire renovador a la nuevamente instaurada Universidad de Barcelona. Adicto al eclecticismo francés, Martí propugna un método positivo que recoge el sentido empírico y analítico de los ingleses y de los «ideólogos» franceses, frente al formalismo escolástico y el apriorismo del idealismo alemán. Sin profesar todavía él propiamente la filosofía escocesa del sentido común, tiene, de hecho, no pequeñas afinidades con ella, la saluda como un nuevo movimiento vigoroso, da testimonio de ella en la cátedra y le augura un lucido porvenir.

Francisco Javier Llorens y Barba (1820-72), el mejor discípulo de Martí, pensamiento abierto y comprensivo, reciamente tradicional, de gran sensibilidad moderna y dilatado sentido histórico, es el principal impulsor del nuevo movimiento desde su cátedra de metafísica en la Universidad de Barcelona. Llorens parte igualmente del hecho sólido y empírico del espíritu que conoce. Un sentido analítico-sintético de esa realidad básica, la conciencia, tomada en su integridad, va dando los elementos esenciales de la psicología, de la lógica y de la metafísica. La percepción sensorial es objetiva, al modo de Reid; la facultad noética descubre, sin reflexión, los principios inmediatos; en lógica sigue Llorens el formalismo de Hamilton; en metafísica aplica un método sintético de experiencia y principios inmediatos, vía media entre empirismo y racionalismo, para llegar a las realidades aun trascendentes, como Dios.

B. BALMES Y DONOSO CORTÉS

Balmes

Jaime Balmes (1810-48), formado también en Cervera, es el más potente espíritu filosófico español de la primera mitad del siglo XIX. Con mentalidad española y europea vivió la general decadencia escolástica, el empuje irresistible de la filosofía moderna, el furor empirista psicológico francés e inglés de comienzos de siglo, la

reciente reacción espiritualista del eclecticismo cousiniano, con su floja imitación aquí en España, los brotes kantianos que aquí mismo se fomentaron por algunos como antídoto contra el materialismo de la tendencia psicológica; todo el panorama filosófico español le pareció pobre. El espíritu dinámico y apologético que atraviesa toda su existencia le impulsa a emprender una renovación de la filosofía española y católica. «Me ha impulsado... el deseo de contribuir a que los estudios filosóficos adquieran en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad» *(Fil. Fund.* I, 13*).* Levanta una filosofía auténticamente nacional. «No es copia [la *Fil. Fund.],* ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es ni alemana, ni francesa, ni escocesa. Su autor ha querido contribuir por su parte a que tengamos también una filosofía española» *(Fil. Fund.* I, II*).*

Ideal constructivo. La apologética de Balmes en filosofía quiere ser más positiva que represiva; «en nuestra época el mal no se contiene con sola represión; es necesario ahogarle con la abundancia del bien» *(Fil. Fund.* I,13*).* La experiencia penosa de una actitud casi gastada en la defensa, le enseñó por contraste que era preciso abrir nuevos caminos; «la buena filosofía... no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar a su adversario, sino que ha de pretender [a] fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquél ocupara». «Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones... el entendimiento no se contenta con negaciones, ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva» *(Fil. Fund.* III, 70*).*

Este ideal constructivo tiene en Balmes una realización eminentemente humana y moderna. Comprende, ante todo, las limitaciones de la razón; la historia de la Filosofía «engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber... un conocimiento científico de nuestra ignorancia» *(Fil. El.* III, 294); pero esta primera impresión pesimista se supera aceptando esa misma insuficiencia y contentándonos modestamente con «el grado que ocupamos en la escala de los seres» (1. c.).

El problema de la verdad es un problema en que está comprometido el hombre con todo su complejo de facultades; «una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre» *(Crit.* 349). La primera manifestación deslumbrante de este sentido integralmente humano del pensamiento de Balmes está contenida en el *Criterio* (1845), fórmula de esa lógica ideal por él postulada, guía del sentido común, para situar al hombre armónica y equilibradamente en todos los aspectos claves de la vida, ante las cosas, ante los hombres, ante la ciencia, ante la historia, ante Dios, ante la Religión, ante sí mismo, en el difícil arte de conducir sus sentimientos y pasiones, su entendimiento y su voluntad; obra de experiencia y de íntima reflexión, de perenne eficacia pedagógica, comparable a los tratados morales de Séneca y a *los Pensamientos* de Pascal.

El Criterio es la portada humana de la filosofía de Balmes. Más tarde se aplica a levantar de nueva planta su edificio filosófico en las dos obras principales: *Filosofía Fundamental (4* tomos, 1846) *y Filosofía Elemental* (3 tomos, 1847). La primera se inserta en su ideal apologético y tiene como premisa histórica inmediata las *Cartas a un escéptico en materia de Religión* (1846). La segunda, complementaria de la primera, viene requerida por un interés más práctico y didáctico.

Modernidad. Ni en la estructura externa ni en el desarrollo doctrinal sigue Balmes el esquema escolástico, ni siquiera en la *Filosofía Elemental,* que se presenta como un manual didáctico y escolar. «En el orden de las materias no he seguido el método común... He procurado presentar las cuestiones bajo el aspecto reclamado por las necesidades de la época» *(Fil. El.* I, 178-9). Su desvío de la Escuela es instintivo; le da en rostro su lenguaje, su estilo, las opiniones, las preocupaciones de aquella época; es preciso, dice, «revolver mucha tierra inútil para sacar un poco de oro puro»; en el

tratado enjundioso de *Historia de la Filosofía* que cierra su *Filosofía Elemental*, dedica un capítulo harto ceñido a los escolásticos en general, abarcando en una exposición sistemática de conjunto la filosofía escolástica de los siglos XIII al XV»; aparte Santo Tomás, tan sólo menciona al fin, por vía de enumeración, a S. Buenaventura, a Escoto y a Ockham; ni una alusión expresa a la escolástica española postridentina. Sin embargo, sabrá reconocer el mérito de aquellos autores aun en una comparación con los modernos en torno a temas típicamente modernos. Así asienta la afirmación de que «todo lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo alemán [Kant] contra el sensualismo de Condillac, lo habían dicho siglos antes los escolásticos».

No sólo el estilo es nuevo; lo es aún más el planteamiento de los problemas. Aquí Balmes se profesa decididamente moderno. Conoce a fondo los filósofos europeos, desde Descartes hasta Kant y Hegel; es el primero que ha tomado aquí en España en serio ese pensamiento dándole beligerancia, es decir, aceptando y haciendo suya su problemática.

El primer y angular estudio es sobre la certeza y la evidencia, que ocupa todo el primer tomo de la *Filosofía Fundamental,* y que lejos de ser una disertación aérea e intemporal, contiene una analítica sutil y comprensiva de Descartes, Malebranche, Leibniz, Condillac, Kant, Fichte, Vico, Lamennais y otros. Con ello crea Balmes la primera gran epistemología católica moderna. El mismo contacto histórico-doctrinal llena y anima las páginas de los restantes tratados: sobre las sensaciones; sobre la extensión y el espacio, magnífico estudio sintético de la cosmología tradicional y de las modernas concepciones físico-matemáticas; sobre las ideas, en diálogo con Condillac, Locke y Kant; sobre la idea del ente, donde se considera también la concepción de Rosmini; sobre las ideas de unidad y número; sobre la idea de tiempo; sobre el infinito; sobre la substancia; sobre la necesidad y causalidad.

Descartes y Kant son acaso los filósofos modernos que con más atención e interés ha considerado Balmes, indicio claro de su penetración histórica. Las frases de elogio a estos dos grandes filósofos son sinceras y expresivas, aun señalando siempre sus «gravísimos» fallos. Es innegable el giro cartesiano-lockiano de la temática de Balmes; «me había propuesto examinar las ideas fundamentales de nuestro espíritu, ya considerado en sí mismo, ya en sus relaciones con el mundo» *(Fil. Fund.* IV, 402). El centro es el espíritu, la conciencia; de ahí deriva todo el desarrollo programático y sistemático; en la conciencia, a más de su propia realidad, encontramos dos hechos primitivos: la intuición de la extensión y la idea del ente; en la primera se funda toda la objetividad de existencia sensible; en la segunda, todo el edificio de conceptos metafísicos del entendimiento puro. «Así concibo el árbol de las ciencias humanas; examinar las raíces de este árbol era mi objeto» *(Fil. Fund.* IV, 404).

Sentido común o instinto intelectual. Pero en este planteamiento cartesiano-lockiano, la solución del tema fundamental epistemológico gravita hacia la filosofía del sentido común, traducido de un modo muy personal por Balmes. Temperamental y doctrinalmente se apoya él en este bueno y sano sentido humano, de lo que es muestra calificada el *Criterio,* con una inicial fe en el hombre, en la rectitud y legitimidad de sus facultades, en la cumbre de ellas el entendimiento. Es insensato, dice él, comenzar negándolo todo. «No quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad» *(Fil. Fund.* I, 347).

No siempre ha sido adecuada la expresión; a veces se acentúa en demasía la necesidad impulsiva de la naturaleza; «yo creo que la expresión sentido común significa una ley de nuestro espíritu... y consiste en una inclinación natural... a dar su asenso a

ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral» *(Fil. Fund.* I, 316; oír. *Fil. El.* I, 138-9). «El criterio de sentido común, que también puede llamarse instinto intelectual, es la inclinación natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia» *(Fil. El.* I, 134); puede llamarse instinto intelectual, «porque ese impulso parece tener algo que la asemeja al sentimiento» (1. c., 136); «...por el instinto intelectual, por ese impulso irresistible, del cual no podemos señalar ninguna razón, ni de conciencia ni de evidencia, ni de ninguna clase, so pena de proceder hasta lo infinito» *(Fil. El.* I, 137). Los elementos del sentido común son: «imposibilidad de prueba, necesidad intelectual... irresistible y universal inclinación a dicho asenso» *(Fil. Fund.* I, 317).

Ciertamente, aun denominándole impulsivo y a modo de sentimiento, Balmes deja taxativamente asentado que una cualidad invariable del sentido común o instinto intelectual es que «puede sufrir el examen de la razón» *(Fil. Fund.* I, 324; *Fil. El.* I, 138). No es, pues, instinto ciego ni sentimiento irracional.

Pero el sentido común no es un criterio universal y último de la verdad, como tampoco lo es la evidencia. Aunque algunas veces parece Balmes incluir entre las aplicaciones del sentido común las verdades de evidencia inmediata *(Fil. Fund.* I, 317), más generalmente ha deslindado tres fuentes o criterios fundamentales de conocimiento cierto: la conciencia, la evidencia y el sentido común *(Fil. Fund.* I, 337; Fil. *El.* I, 128). Alguna vez afirma que el criterio de evidencia se funda también en el testimonio de la conciencia combinado con el instinto intelectual *(Fil. El.* I, 136).

Concepto de evidencia. Es preciso reconocer que el concepto que tiene Balmes de evidencia está muy influido por Locke y por el empirismo en general. La concibe de un modo analítico e ideal, no subjetivo, como inexactamente interpretará Comellas rebatiendo a Balmes. «La evidencia», dice éste, «debe definirse: la percepción de la identidad o repugnancia de las ideas» *(Fil. El.* 1I 132); «la evidencia inmediata es la percepción de la identidad entre varios conceptos que la fuerza analítica del entendimiento había separado» *(Fil. Fund.* I, 235). Cuando el entendimiento no compara, no tiene evidencia. La regla única de la evidencia es el principio de contradicción; se compara a un registrar matemático de salidas y entradas; «evidencia es el acto con que encontramos en nuestras ideas aquello que se ha puesto en las mismas o con que negamos aquello que habíamos ya negado de ellas» *(Fil. El.* I, 132); «la evidencia es la visión intelectual de que una idea está contenida en otra o excluida por ella» *(Fil. El.* II, 172 y 174). Concepto pobre que restringe la evidencia a las verdades analíticas (las verdades de razón de Leibniz, las relaciones de ideas de Locke y Hume, los juicios analíticos de Kant) y que impedirá elevar la evidencia a criterio último y universal de la verdad. Sólo forzando la definición dada precisará después Balmes que no se detiene en el concepto, sino que se extiende al objeto «y dice no sólo que ve la cosa, sino que la cosa es como él la ve» *(Fil. Fund.* I, 237).

Fondo escolástico. En la crítica del sensismo de Condillac, Balmes empuja el problema ideogenético a la solución fundamentalmente escolástica de principios intelectivos irreductibles a la sensación, solución a la que se complace Balmes en aplicar una terminología kantiana, «ideas puras», es decir, independientes de toda sensación, «ideología pura», «entendimiento puro» *(Fil. El.* II, 102). Es instructivo y hasta apasionante el parangón que hace Balmes entre Kant y los aristotélicos (escolásticos) para fijar las coincidencias de planteamiento, aun divergiendo en los resultados; en definitiva, el entendimiento «puro» de Kant queda reducido a tan poca cosa, que hubiera podido admitirle el mismo Condillac *(Fil. Fund.* III, 49ss).

En la concepción del mundo físico, sabido es que Balmes se inclina al geometrismo cartesiano, aun sin caer en el automatismo de los brutos, opinión que «difícilmente se sostiene en contradicción con el sentido común» *(FIL El.,* III, 194).

En ética y sociología, Balmes refuerza el punto de vista tradicional; demuestra la naturalidad de la sociedad contra Rousseau y subraya la importancia del lenguaje que, a su juicio, no ha podido ser invención humana *(Fil. El.* II, 194*)*.

La más célebre obra apologética de Balmes, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-44), es al mismo tiempo una filosofía de la historia, con una visión católica de la cultura de Occidente en sus más variados aspectos.

Valoración e influjo. Balmes, filósofo y apologeta, trascendió las fronteras patrias y pareció por un momento que en Italia, en Alemania y en la misma Francia iba a ser un adalid del pensamiento católico renovado Comenzaron con avidez las traducciones. La temprana muerte, a los 38 años, cortó en flor estas esperanzas. El mismo Balmes, de vivir más hubiera madurado mejor sus doctrinas genialmente repentizadas en escasos cuatro años que consagró concentradamente a sus escritos filosóficos. Se hubiera requerido más largo espacio para dominar el ingente material moderno por él abarcado y para una asimilación más discriminada y una síntesis tradicional-moderna más acabada; por lo demás, es dudoso que en una vida más larga Balmes se hubiera desprendido de los múltiples intereses, extraños a la Filosofía, que solicitaron su atención y que absorbieron cada vez más su poderosa actividad. Quedará siempre, no obstante, como un vivo ejemplo para toda futura empresa filosófica situada en el tiempo y de raíz española.

Donoso Cortés

Juan Donoso Cortés (1809-1853) es el segundo gran representante del pensamiento católico a mediados de siglo. Orador y polemista más que filósofo, sostiene en sus últimos años, tras una conversión interior políticoreligiosa, la tesis de una exagerada supremacía de la fe y de lo sobrenatural sobre la razón natural. La expresión cumbre de sus ideas ha quedado en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851).

Ya en su primera época se muestra escéptico de la razón y de la filosofía; «las contradicciones más absurdas son el patrimonio de los hombres» *(Carta a un amigo,* agosto *1829; ed. de* la BAC 1, 16). Al abrazar después con alma y corazón la solución cristiana, aquella visión pesimista de lo natural en la filosofía, en la historia externa humana y en la historia de las ideas, por contraste con la luminosidad suficiente y salvadora de la religión, se presenta en una forma tan rotunda y romántica, rayana en lo profético, que es difícil distinguir los verdaderos conceptos filosóficos de las declamaciones retóricas. Catolicismo y filosofía son contrapuestos como civilizaciones totales antagónicas, al estilo de la «civitas Dei» y la «civitas terrena» de San Agustín.

A trueque de encarecer la supremacía de la fe y la revelación, no duda Donoso en lanzar afirmaciones del más agudo tradicionalismo filosófico, como el de De Bonald: «Estando enfermo el entendimiento humano no puede inventar la verdad ni descubrirla, sino verla cuando se la ponen delante... La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante» (ed. de la BAC II, *207-08).* En cierto pasaje precisa que se trata de la razón « independiénte de Dios, sin el auxilio de Dios», pero a renglón seguido limita la misión de la filosofía a «reducir a sistema y a método las verdades fundamentales que nos han sido reveladas, relacionarlas, ordenarlas y deducir consecuencias» (ed. G. Tejado III, *299).*

En este contexto tradicionalista y exageradamente agustiniano se comprende que Donoso teologice al hacer filosofía de la historia. Tiene la convicción de que la historia es un triunfo externo y natural del mal sobre el bien, y simultáneamente ve en ese mismo imperio mundano del mal, un triunfo sobrenatural, interno, de Dios sobre el mal; «ésta es para mí la filosofía, toda la filosofía de la historia» (ed. BAC II, *209).*

Dentro de este marco temático tan radical, Donoso vierte reflexiones humanas y anticipaciones históricas de indiscutible penetración y no gastada eficacia para impulsar una concepción espiritualista de la vida y de la historia.

B. KRAUSISMO Y PENSAMIENTO EUROPEO

Krausismo

Al extinguirse Balmes y Donoso, surgía en España el gran fenómeno filosófico del siglo XIX, el krausismo, que ocupa el centro de la vida académica desde el 50 al 75. Por sorprendente y paradójico modo, cuando en Europa no hay apenas más que positivismo y náusea de toda especulación abstracta, aquí en España, primero en Madrid, luego en Sevilla, en Cádiz y en otras ciudades, prende el panteísmo de Krause como fórmula resumen del idealismo alemán con ribetes de misticismo pietista. Si arraiga aquí el krausismo, es, como dirá Unamuno, porque unos lo trajeron con raíces», y lo trajeron con raíces porque, en el sistema doctrinal, especulativo, práctico, religioso, social, político y pedagógico del krausismo español, más que de Krause, se buscó y se halló de hecho un substitutivo para el anhelo vital, hondamente religioso, de estos españoles. Quisieron, y éste fue en principio el ideal de Sanz del Río, armonizar krausismo y religión, ciencia y fe católica. De hecho, vino a ser una forma total de vida suplantadora del catolicismo, del catolicismo exangüe y desencarnado que se vivía entonces. La filosofía se erige de este modo, por primera vez aquí, en directora de la vida, en suprema instancia de la vida espiritual del hombre. En este sentido es la primera manifestación plena entre nosotros del espíritu secularizado de la filosofía moderna.

Julián Sanz del Río (1814-1869) es el patriarca de esta escuela filosófica. Nombrado profesor de la Universidad de Madrid, va pensionado por el Gobierno a Alemania en 1843 para traer acá lo mejor de los sistemas alemanes, entonces en el ápice del prestigio. La verdad es que para esas fechas se había producido ya en Alemania el desplome vertical del idealismo. Pero, y esto habrá que tenerlo en cuenta para explicarse los hechos, Sanz del Río era krausista de corazón ya antes de este viaje al extranjero. Desde 1840 existía un círculo de amigos, donde se conocía la filosofía de Krause a través de su expositor belga Henri Ahrens; *Ruperto Navarro Zamorano* publicaba en 1841 la traducción, un poco arreglada, del *Cours de Droit naturel ou Philosophie du Droit fait d'aprés l'état actuel de cette science,* del krausista belga. El mismo Balmes, en su breve *Historia de la Filosofía* que cierra la *Filosofía Elemental,* dedicaba un espacio muy considerable a la filosofía de Krause, haciéndose eco de la actualidad despertada por la reciente traducción de Ahrens.

El pensamiento alemán cae como una revelación seductora en las mentes cansadas de influjo francés. Sanz del Río, en su trato con Ahrens en Bruselas, y con los discípulos de Krause († *1832)* en Heidelberg, se confirma en su krausismo y torna a España convertido en su apologista.

En la primera carta desde Heidelberg en 1844 a su amigo y protector José de la Revilla, de interesante contenido autobiográfico, confiesa haberle fascinado la rotundidad armónica y sintética de Krause. Conoce e interpreta a su manera la filosofía de Kant y de los tres grandes idealistas siguientes; cree incompleta la construcción de

todos ellos, detenidos, según él, en el pensamiento subjetivo; sólo Krause junta con la sistemática conceptual la salida sintética a la realidad. Krause es un «vir plane divinus». Más aún, en fecha posterior dirá que «Hegel y el cristianismo me ocupan mucho en mi fuero interno, y las soluciones positivas sobre estos gravísimos problemas vienen todas a desembocar en Krause, y aunque doy vueltas a la cuestión por ver si no será en mí una consecuencia de una idea preconcebida, hasta ahora tengo la impresión de que no hay nada de ello» *(Carta V,* a Fco. de Paula Canalejas, 1862, ed. Jobit, 141). Krause es para Sanz del Río una insospechada síntesis de idealismo alemán y cristianismo, comprensividad, armonía, calor religioso. Sanz del Río está convencido de ello y tomará desde primera hora la «resolución inconmovible de consagrar todas mis fuerzas durante mi vida al estudio, explicación y propagación de esta doctrina» *(Carta I,* ed. Jobit, 74), con la persuasión de que este sistema tiene aplicaciones inmediatas a la vida práctica, individual y pública. De ahí el ideal proselitista, que en el hombre que fue Sanz del Río, espíritu reconcentrado, algo sombrío, amante de la soledad y de la intimidad, tuvo la virtud de crear un círculo íntimo, «una escuela cerrada, con sus dogmas bien definidos... una corriente educadora y filosófica, de naturaleza expansiva y de fórmulas varias», como dirá más tarde Alfonso Posada. Este compromiso humano y social fue más fuerte que la fidelidad al sistema filosófico.

El sistema. El núcleo doctrinal de este sistema se resume en un panteísmo a la vez científico y religioso-místico, inspirado en el panenteísmo de Krause, que viene a su vez a recoger las tendencias, del idealismo alemán y de la unidad espinoziana. Recorre dos fases, análisis y síntesis. En la primera, el espíritu conoce lo múltiple inmediato, diferente, parcial. De ahí se eleva gradualmente a lo simple, a lo idéntico, a lo total, hasta terminar en el conocimiento intuitivo racional del Ser absoluto. El ascenso se verifica a través de intuiciones graduales, de sucesión dialéctica tricotómica, en las que ciertas anticipaciones racionales se presentan como categorías del ser. La intuición primera, base de partida, es la intuición del «yo», en que luce la identidad sujeto-objeto. El término de la vía analítica es el Infinito, el Absoluto, Dios, el Ser, de cuya verdad y realidad tenemos una «vista real». De ahí bajamos, deductiva, sintéticamente, a la multiplicidad. La primera determinación del Ser absoluto es la unidad; pero al mismo tiempo es esencia de sí y de todo; unidad y totalidad, seidad y toteidad; contiene todas las esencias finitas. Si en la primera marcha, analítica, ascensional, todo se veía desligado, en el descenso sintético desde el Ser, todo lo vemos articulado en la unidad, en Dios; el hombre se reencuentra en su puesto, y dentro de esa síntesis se desarrolla el panorama armónico de la ciencia.

El problema moral se plantea, como es claro, en función del problema metafísico. El Ser absoluto es a la vez el Bien supremo; nosotros estamos en el Ser; nuestro deber será reproducir en nuestra vida la vida de Dios. Si el Ser y Dios es el ápice del sistema, el «yo», el hombre en su sentido universal, la Humanidad, es el eje. La permixtión de ser y conciencia existente en todo el pensamiento moderno, gravita sobre todo el sistema de Sanz del Río. Conocer es sobre todo conocerse. Conocimiento científico será ahondar en la totalidad y profundidad del inagotable «yo» humano. Por eso un recogimiento íntimo, un clima moral, será necesaria preparación para los iniciados. Conocimiento y vida, virtud y ciencia, quedan íntimamente compenetradas. El ideal krausista es una vida científica metódicamente conducida, ciencia armoniosa, sistema completo, y Dios es el espacio de esa armonía: todo en Dios.

Por las expresiones de Sanz del Río y por el sentido de sus influjos, su sistema parece no poder excusarse de panteísmo. Jobit lo intenta llamándolo panteísmo sólo en sentido analógico; reconoce, con todo, que es panteísta en el grado en que lo es Spinoza.

Los krausistas y la opinión. Los principales discípulos de Sanz del Río son *Francisco de Paula Canalejas* († 1883), catedrático de Valladolid y de la Central, a quien se debe un interesante y brioso estudio sobre Llull, *Las doctrinas del Doctor iluminado Raimundo Lulio* (1870), donde se destacan afinidades con Hegel y Krause, y, en general, notaremos de paso, los krausistas quieren aparecer como continuadores de una tradición panteísta española que enlaza con Aben Masarra, Avicebrón, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, cte.; *Manuel de la Revilla,* después desertor del krausismo y enzarzado en un polémica con Menéndez Pelayo; *Federico de Castro,* principal representante de la escuela en la Universidad de Sevilla; *Nicolás Salmerán* († 1908), político y filósofo, catedrático de la Central, pasado en sus últimos años, desterrado en Francia, al monismo evolucionista; *Fernando de Castro y Pajares,* franciscano, rector de la Universidad Central, jele de la escuela a la muerte de Sanz del Río; al final apóstata, a su muerte enterrado, como el fundador, con un rito krausista, en que se daba lectura a las bienaventuranzas, a la parábola del buen samaritano y a los mandamientos de Krause a la Humanidad; *Urbano González Serrano* (†t 1904); *Francisco Giner de los Ríos* († 1915); *Gumersindo de Azcárate (*† 1918); *Manuel Sales y Ferré* († 1910); los cuatro últimos especializados en cuestiones jurídicas y sociológicas.

Frente a este grupo compacto se alzó una viva reacción del pensamiento tradicional, ya en campañas de prensa, ya en la pluma de profesores y hombres de ciencia. Figuras destacadas de esta contienda son *Francisco Navarro Villoslada* († 1895), con sus artículos polémicos en el «Pensamiento español», el sacerdote *Fco. Xavier Caminero y Muñoz* († 1885), ponderado escriturista, por igual adversario del krausismo, del racionalismo y del materialismo, con sus escritos *La Fe y la Ciencia* (1872), El *Dr. Büchner o el catecismo de los materialistas* (1874), *Sobre la filosofía disidente* (1880), *Estudios críticos sobre el Nuevo Testamento* (1882) y dos series de artículos antikrausistas en la «Revista de España» y en la «Defensa de la Sociedad», y *Juan Manuel Ortí y Lara* († 1890), que, desde su cátedra de Metafísica de la Central, rebate con exposiciones críticas la doctrina de Krause. Con ello se creó un ambiente de oposición y de desprestigio para los krausistas, que no fue ineficaz. A la hora de la prueba, en los días de la Restauración, 1874-75, cuando los krausistas son desalojados de sus cátedras, el grupo se disgrega; el krausismo, como sistema, puede decirse que tiene su fin.

Pero el krausismo, como institución, resurge gracias a la tenaz labor de *Francisco Giner de los Ríos,* que funda en 1876 la «Institución Libre de Enseñanza:,, originariamente organismo independiente, fuera de todo marco y compromiso oficial, convertida luego de hecho en árbitro de una situación cultural, cuyo influjo decisivo en la universidad se prolongará hasta bien entrado el siglo XX. El secreto de esta eficacia ha de ponerse en lo que fue el sello uniforme del krausismo como comportamiento humano, serio, laborioso, proselitista y hermético, ávido de instrucción y de europeidad, correcto de formas en el trato de personas y creencias, de un sentido ético natural elevado casi a religión; como una nueva fórmula de humanismo religioso no cristiano, por ello en fuerte contraste con un ambiente sociológicamente cargado de religiosidad católica.

Otras corrientes modernas

El krausismo da el tono a la vida intelectual académica en los años de su apogeo, obscureciendo las otras corrientes filosóficas modernas que no pocas veces se entrecruzan con él; llega a crearse un apelativo común de «krausista», que en el

lenguaje popular se aplica indistintamente a todo el que se significa como adicto a un pensamiento moderno y europeo.

Pero puede decirse que todas las otras corrientes de moda en Europa se filtran aquí con remedos generalmente flojos y pasajeros.

Coexistente con el krausismo hemos de registrar, en primer lugar, un brote de espiritualismo bajo el signo *neocartesiano,* influido por Bordas de Moulin, cuyo representante es *Nicomedes Martín Mateos,* autor de *El espiritualismo, Curso de Filosofía* (1861-63), en cuatro tomos. Se desprende en él del eclecticismo que primero profesaba, combate el sensismo, se declara igualmente contra el idealismo y panteísmo, y trata de restablecer en su puesto a la Metafísica como ciencia madre, con sus dos grandes temas: Dios y el alma. La Metafísica se justifica, como ciencia real, por el hecho de que la primera realidad es el hombre que piensa. Este punto de partida cartesiano desde la conciencia se completa con ciertos elementos platónico-agustinianos en la teoría de las ideas.

El kantismo en varias de sus formas ha contado entre nosotros unos pocos representantes de notable agudeza de ingenio y vigor sistemático. Es el primero *losé María Rey y Heredia* († 1861), profesor de Matemáticas, de Lógica y de Psicología, autor de una atrevida *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias,* que revela un conocimiento directo de Kant. Sus grandes dotes lógicas lucen en el *Curso de Psicología y Lógica* (1849), compuesto en colaboración con Monlau. Más tarde representa el kantismo, en la forma racionalista y crítica de Renouvier, *Matías Nieto Serrano* († 1902), filósofo y médico, una de las más notables figuras de la ciencia española del siglo XIX, autor de incontables escritos; los más interesantes desde el punto de vista filosófico son: *Bosquejo de la ciencia viviente* (1867), *La naturaleza, el espíritu y el hombre* (1877), *Filosofía de la naturaleza* (1884) e *Historia crítica de los sistemas filosóficos* (1877-98). El estilo de Nieto Serrano es abstracto y deja atrás en ocasiones a Sanz del Río. Figura de controversia es el discípulo de Kuno Fischer en Heidelberg, *José del Perojo y Figueras,* cubano, muerto en Madrid el 1908, hombre erudito, típico representante de los intelectuales formados en Alemania, animados de un celo proselitista en pro de una europeización cultural de España. Funda con este fin la «Revista Contemporánea», inicia una «Biblioteca de Filósofos modernos» (tres primeros volúmenes dedicados a Descartes y Spinoza), y emprende una traducción de la *Crítica de la razón pura,* de Kant; la misma tendencia inspira los *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (1875). Perojo traduce la obra disolvente del inglés Draper, *Los conflictos entre la ciencia y la religión* (1876), lugar común del sectarismo irreligioso de su tiempo; se verá también envuelto en la contienda con Menéndez Pelayo. También sigue el kantismo por algún tiempo el krausista *Manuel de la Revilla,* que después, como otros krausistas, evolucionó al positivismo.

Más relieve tuvo aquí el *hegelismo,* sobre todo por la significación política de varios de sus personajes y por la derivación social y revolucionaria a que descendió en muchos casos. Más que ninguna otra corriente se interfiere con el krausismo y de su mismo espíritu vive; fomenta como éste una visión independiente y reformista de la cultura y de la misión de la sociedad. El iniciador del movimiento hegeliana propiamente dicho es J*osé Contero Ramírez* († 1857), profesor de la Universidad de Sevilla, maestro y no escritor, con una estela de discípulos que mantienen el hegelismo en la cátedra sevillana de Metafísica del 50 al 70 y lo traen a Madrid. Los más destacados son *Benítez de Lugo y Antonio Fabié Escudero.* Este último es un escritor fecundo y notable político, extrañamente empeñado en conciliar el hegelismo con su catolicismo español; por ello orienta la interpretación del idealismo y panteísmo de

Hegel en un sentido platónico, que, como nota Menéndez Pelayo, fue un recurso común a algunos hegelianos de derecha.

Puede incluirse en la rama moderada del hegelismo a *Emilio Castelar* († 1899); educado en el krausismo, pronto evolucionó a un hegelismo histórico, que da la formidable trama a su barroquismo oratorio. «Castelar nunca ha sido metafísico ni hombre de escuela, sino retórico... lírico... poeta... alma panteísta que responde con agitación nerviosa a todas las impresiones y a todos los ruidos de lo creado y aspira a traducirlo en forma de discurso» (Menéndez Pelayo).

En otra dirección más radical del hegelismo está, ante todo, *Francisco Pi y Margall († 1901),* el español más representativo del espíritu progresista revolucionario del tiempo, filósofo, político y sociólogo, con influjos de Hegel, de Ahrens y Krause, de Strauss, Feuerbach, Proudhon y Leroux, vaciado todo en un estilo claro y vigoroso, pero de rebajado tono popular. En su célebre *Historia de la pintura española (1851)* refundida después en los *Estudios sobre la Edad Media (1873) y* en *La reacción y la revolución (1854),* ataca sañudamente al cristianismo, cuya pronta desaparición anuncia, propugna una nueva era social, más humanitaria, más pegada a la realidad de esta tierra, sin el dualismo introducido por la creencia en la inmortalidad del alma; apoya sus ideales humanos y sociales en una visión panteísta a base de la identidad del ser y de la idea, que se desarrollan con ritmo tricotómico; se profesa repetidamente panteísta, creyente en un «ser en sí y para sí, un sujeto-objeto, la reproducción de Dios, Dios mismo, una determinación de lo Infinito».

Tiene afinidad con esta dirección un grupo radical y socializante al que pertenecen *J. M. Sánchez de la Campa, Roque Barcia, Cayetano Cortés y Simo Cámara;* todos ellos animados de un espíritu reformista social y democrático, matizado de cierto deísmo liberal, bebido en los sociólogos franceses; Sánchez de la Campa acusa influjos hegelianos y Barcia se eleva también a sutiles concepciones panteístas.

Por vía de apéndice en este reflejo hegeliano mencionemos a dos pensadores en extremo originales e independientes, que, aun antes del krausismo, desarrollan, cada uno por su lado, una concepción del Universo de subido tono panteísta. Son el progresista *José Álvarez Guerra († 1845),* autor de la *Unidad simbólica y destino del hombre en la tierra o filosofía de la razón, por un amigo del hombre (1837), y Miguel López Martínez,* autor de una *Armonía del mundo racional en sus tres fases: la humanidad, la sociedad y la civilización (1851),* obra escrita con el propósito declarado de poner de acuerdo el panteismo con el dogma católico.

Positivismo. El positivismo, el que invade Europa entre los años *30 y 70,* puede decirse que no se da aquí en España sino en escasa medida; fue sin duda bloqueado en las esferas académicas por el estentóreo fenómeno del krausismo, que vivimos aquí a todo fervor cuando fuera nadie creía en Metafísica. Podría este hecho explicar, en parte, nuestra desatención por las ciencias positivas y los consiguientes retrasos técnicos que hemos padecido. A final de siglo, muchos desertores del krausismo, como Salmerón y González Serrano, echaran por estas vías, es decir, estos hombres, que quisieron ser europeos, se inclinaron al fin a la manera de pensar que veían dominar en Europa.

Dos figuras muy destacadas hemos de recoger en este capítulo, representantes de la larga tradición de médicos filósofos, que, en general, a lo largo del siglo XIX mantienen más lozano el elemento positivo de la vía experimental, aunque sin ser propiamente positivistas la mayor parte. Dos de ellos caben realmente dentro de esta denominación, bien que con peculiares matices. Son Pedro Mata y J. M. Guardia.

Pedro Mata y Fontanet (*† 1877)* es «una versión española del materialismo del tiempo» (T. Carreras y Artau); es decir, coexiste en él con una afectada adhesión a las supremas verdades tradicionales sobre Dios, espíritu, alma y libertad. La especialidad de

Mata es la medicina legal, y en torno al tema central de la responsabilidad humana desarrolla análisis de gran valor; su punto de apoyo es la fisiología, a la que quisiera ver subordinada la psicología y toda la filosofía. No quiere ser metafísico, sino filósofo «positivo»; resulta de hecho un frenólogo criminalista; se declara enemigo de «entidades ficticias», de fuerzas vitales, superiores a las fuerzas físicas y químicas, opuesto a todos los «yoísmos» del idealismo alemán, en frontera con toda metafísica y toda teorización médica antropológica al estilo de Hipócrates. En su obra *Filosofía española* (es decir, la de Mata), en 3 volúmenes, desarrolla una trilogía médico-filosófica experimental sobre la razón humana, que se define como un «estado» fisiológico y como una reunión del complejo de facultades del hombre.

Igualmente original y contradictoria es la figura del menorquín *José Miguel Guardia* (*† 1897),* exilado en Francia y aun nacionalizado francés, idólatra de la Enciclopedia, furibundo enemigo de su patria, pero ocupado toda su vida en escribir sobre ella y con tonos y fondos netamente españoles; es benemérito de la historia de la medicina, y en ese contexto escribió en la «Revue philosophique» (tomos XXII, XXVIII, XXX y XXXIII, años *1886, 89, 90 y 92)* una serie de valiosas monografías sobre médicos filósofos españoles, Miguel Sabuco, Gómez Pereira y Juan Huarte. Guardia es un espíritu sumamente independiente, fuertemente adherido al sensismo y positivismo; discípulo del positivista Littré, le repelen las derivaciones místicas, y en definitiva metafísicas, de Come en sus años postreros; se aferra al empirismo psicológico de Locke, a quien atribuye, al lado de Vives, la paternidad de la psicología moderna; dedica frases despectivas a Condillac, «el diminutivo de Locke», aunque mantiene la terminología del sensista francés, y rechaza, como degeneración de Locke, el materialismo de Helvetius, del barón de Holbach y de La Mettrie. Sin embargo, el mismo Guardia acusa influjos de Cabanis y paga también tributo al materialismo; la psicología viene a ser para él una parte integrante de la filosofía, y la moral una especie de higiene, un arte que da preceptos sin cuidarse de los principios que la fundan. Al determinar la esencia del compuesto humano, deja Guardia a salvo las dos realidades alma-cuerpo, si bien reprueba la «pueril» antítesis de espíritu-materia de los filósofos espiritualistas y se pronuncia por una dualidad antropológica indivisa.

Cae de lleno dentro del marco positivista la figura de *Santiago Ramón y Cajal (1852-1934),* con su ejemplar, aunque unilateral, dedicación a la investigación científica, negada sistemáticamente a toda metafísica y trascendencia; espíritu, no obstante, dotado de un fino humanismo y eficaz afán educador, dominado por la visión pesimista de la ciencia española (frente a Menéndez Pelayo), y sumado de corazón al ideal «institucionista» de abrir puertas hacia Europa.

C. PENSAMIENTO ESPAÑOL Y ESCOLÁSTICO

Menéndez Pelayo

Contienda en torno a la filosofía española. La despectiva actitud para lo específicamente español y católico de los krausistas y otros pensadores afines, fue el revulsivo que provocó la monumental obra apologética de Menéndez Pelayo en pro de la ciencia española. Su precursor, maestro y estímulo, fue *Gumersindo Laverde Ruiz* († 1890), con sus escritos apologéticos, su proyecto de una *Biblioteca de filósofos ibéricos* (1859) y sus *Ensayos críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública españolas* (1868) y otros estudios particulares, como el dedicado a Fox Morcillo (1884). La contienda en torno a la existencia o no de una filosofía y ciencia nacionales se enciende con singular apasionamiento por una y otra parte; es el choque violento del

pensamiento tradicional, con sus estrecheces decadentes de final de siglo, y del espíritu europeizante, también falto de amplitud integradora; ambos aportan al asunto una valoración diametralmente opuesta. Un resultado positivo de este choque es, en uno y otro bando, una atención mayor a los supuestos controvertidos valores filosóficos, literarios, artísticos y religiosos de nuestra historia.

Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) es el gran apologista y redescubridor de ese pensamiento tradicional y español. La polémica en pro de la ciencia española le llevó a una labor de investigación y rebusca que logró iluminar muchos sectores obscuros dé nuestro pasado filosófico. Con la filosofía inicia propiamente su empresa apologética, ya en las cartas primerizas a Laverde y a Pidal y Mon (contienda con M. de la Revilla, Perojo y el dominico P. Fonseca), donde se vierte su estilo juvenil, polémico y destemplado; son las *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la Ciencia Española*. La tercera edición (1887-88), aparte nuevos estudios sobre Gómez Pereira, Raimundo Sabunde y Ramón Lull, contiene un extenso *Inventario bibliográfico de la Ciencia Española*, arsenal todavía digno de consulta (en la edición de 1954, tomo III, páginas 161-426).

En la inabarcable producción literaria de Menéndez Pelayo son, además, de especial interés para la historia de la filosofía patria los siguientes trabajos: *Humanistas del siglo XVI* (1878), *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII* (1879), *San Isidoro. Su importancia en la historia intelectual de España* (1881), *Historia de las Ideas Estéticas en España* (1883), *Ensayos de crítica filosófica* (1892), *Juan Ginés de Sepúlveda: Diálogo sobre las justas causas de la guerra* (el *Democrates alter*, trad. publicada en el «Boletín de la Real Acad. de la Hist.», oct. 1892) y, sobre todo, la original empresa de la *Historia de los Heterodoxos españoles* (1.ª ed., 3 tomos, 1880-82), la obra histórica de ideas más madura de Menéndez Pelayo, que a vuelta de la heterodoxia persigue en ella casi ininterrumpidamente el hilo de las ideas patrias desde los orígenes del Cristianismo hasta el siglo XIX.

La inmensa obra histórica de Menéndez Pelayo, debería culminar en una gran historia de la filosofía española; éste fue el comienzo y debiera haber sido la coronación. Desgraciadamente, este remate fundamental, el que con más ahínco pedía desafiante la otra parte, falló en la gran empresa. No fue Menéndez Pelayo precisamente un espíritu nacido para la especulación filosófica; personalmente vivió una equilibrada síntesis del pensamiento filosófico tradicional y aun escolástico, con un conocimiento objetivo y asimilación de lo moderno, especialmente en la dirección de la escuela escocesa, recibida en la Universidad de Barcelona bajo el magisterio de Manuel Milá y Fontanals e influjo ambiental de Llorens y Barba; postura de síntesis que defendió, llegado el caso, con gran vigor frente a otras interpretaciones más estrechas del pensamiento tradicional; pero en él dominó, en definitiva, el amor e interés por las bellas letras; en este campo, como historiador y fino esteta, tiene, sin duda, sus mayores méritos. La magna obra de una historia objetiva y documentada de la filosofía española la encomendaba Menéndez Pelayo al final de su vida a su discípulo Adolfo Bonilla y San Martín. Esta historia está aún por hacer.

Para la caracterización del momento espiritual español de fin de siglo es interesante notar una mitigación de las estridencias que reviste la contienda en sus primeras fases. Menéndez Pelayo impone su indiscutible autoridad histórica y científica, conquista un clima de respeto para lo español y, a su vez, hace justicia a la parte buena existente en sus primeros adversarios, que llegarán todos a ser después sus amigos (cf. Prólogo a la 3.ª ed. de la *Ciencia Española);* será sintomática a este respecto su amistad con Pérez Galdós. No ha cedido de sus posiciones, ni se han mellado sus aceros; más bien ha comprendido, al final, que no todo en los otros era malo, y, por lo demás, él mismo

había contribuido a despertar en muchos de ellos fondos latentes de «conciencia religiosa... ráfagas de cristianismo positivo» *(Est. y Disc. Crít. hist. y lit.,* Ed. Nac. 10, 96).

No faltaron colaboradores y continuadores de la obra histórica de Menéndez Pelayo; citemos entre los contemporáneos a *J. Moreno Nieto,* ecléctico; al *P. M. Guitiérrez,* agustino; a *Simonet y Reyes García,* interesados por la figura de Suárez. Sin embargo, no puede hablarse propiamente de una escuela; la figura de Menéndez Pelayo se levanta en la segunda mitad del siglo XIX como un genio aislado superior, por muchos conceptos, a cuanto le rodea en los dos campos opuestos, tradicional y moderno; realiza en sí progresivamente una síntesis de las dos direcciones, inconmovible en su base tradicional y católica, pero con una abertura cada vez mayor a toda la cultura europea, filosófica, artística y literaria, aligerado del afán de «europeización» superficial unilateral (antiespañola) que mueve con frecuencia a otros espíritus.

Si hoy podemos corregir, con un sentido crítico más depurado, muchas de sus afirmaciones y apreciaciones históricas, y si se nos despega el tono retórico-apologético que anima con frecuencia su pluma, no olvidemos que el mismo sentido crítico e histórico nos obliga a proyectar nuestra valoración de él en el tiempo que vivió, y hemos de creer que ningún servicio mejor podrá hacerse a su memoria que continuar el camino por él abierto, poniendo en juego los nuevos recursos del método científico-histórico, y la nueva comprensión para la historia, que es una de las más salientes características del tiempo presente, y en la que él mismo significa un ejemplar avance. Así puede convertirse en estímulo y guía del pensamiento nacional para las nuevas generaciones.

Restauración escolástica

No es despreciable el papel desempeñado por España en el general resurgir escolástico de la segunda mitad del siglo XIX. Antes de la Encíclica *Aeterni Patris (1879)* de León XIII, momento central del nuevo movimiento, hemos de señalar la labor precursora y preparatoria de ciertos jesuitas expulsos en Italia, el más destacado Baltasar Masdeu, maestros de los restauradores del tomismo italiano; el ideal de una filosofía «antiguo-nova» de la escuela cerveriense deja aquí sentir su efecto; será fundamentalmente el lema de la gran Encíclica, «vetera novis augere et perficere», que se impone como consigna para los nuevos tiempos. Balmes, sin ser propiamente un restaurador de la Escolástica, contribuye poderosamente a reanimar el pensamiento que él no vio ni quizá creyó posible.

En la misma línea, el jesuita *José Fernández Cuevas* († *1864)* representa en sus obras, particularmente en los *Philosophiae rudimenta, 3 vols. (1856-59)* y en la *Historia Philosophiae (1858),* un tono brioso de novedad hermanado con la firmeza en lo antiguo; «praecipua ratio habeatur», dice, «veterum scholasticorum... Nec omittenda lectio recentiorum... Adiungenda cognitio naturalium scientiarum...» *(Hist. Phil.,* página *293).* Dicha historia nos trae la novedad de dedicar el 2º libro, casi la mitad de la obra, a la historia de la filosofía española.

Señalemos otros autores de tendencia tomista, tales como *José María Quadrado y Nieto* († *1896), Alejandro Pidal y Mon* († *1913), Antonio Hernández Fajarnés* († *1909)* y el principal de todos, el patriarca del neoscolasticismo español, el cardenal *Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894),* dominico, que en sus obras doctrinales *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás (3* tomos, *1864), Philosophia elementaria (3* tomos, *1868;* luego *Filosofía Elemental 1873),* propugna un tomismo abierto, al

estilo, más español, de la primera escuela de Salamanca, conciliador dentro de la escuela y atento a las doctrinas modernas. Su *Historia de la Filosofía,* en *3* tomos en la primera edición *(1878-79) y* en *4* en la segunda *(1886),* es la mayor historia de la Filosofía de conjunto escrita hasta ahora por españoles, y aun hoy es estimable su sobriedad y amenidad de estilo, seriedad de información y criterio histórico equilibrado.

Dentro del tomismo se mueve también el gran debelador del krausismo *Juan Manuel Ortí y Lara († 1904),* que, con sus escritos polémicos y sus tratados didácticos, llegó a ser el adalid del pensamiento tradicional, más rígido en su actitud que el cardenal Ceferino.

Después de la Encíclica, a la que es anterior, en su mayor parte, la obra de los autores reseñados, la Escolástica española no ofrece grandes figuras sistemáticas, ni avanza al paso de la investigación medievalista de otros países, ni conoce movimientos de doctrina de empuje renovador como Lovaina y Milán. La Escolástica se cultiva con fervor nuevo, pero con escasas novedades de fondo y método. Entre los frutos maduros de este renacer escolástico podemos señalar a los dos jesuitas *José Mendive* († *1906),* autor de diversos Cursos didácticos, y su discípulo *Juan José Urráburu* († *1904),* de tendencia suarista como su maestro. En sus conocidas *Institutiones Philosophicae (8* gruesos volúmenes, *1890-1900),* crea el P. Urráburu el mayor monumento moderno levantado a la pura tradición escolástica, arsenal inagotable de todo el saber de la escuela, antigua y reciente; maneja también un copioso material de ciencia y filosofía modernas, cuya crítica va generalmente envuelta, lo mismo que toda la exposición, en un estilo diáfano, teñido frecuentemente de una deliciosa ingenuidad.

Escolástico independiente es el canónigo de Solsona, *Antonio Comellas y Cluet* († *1884),* pensador original y autodidacto, con muchos rasgos e influjos de Balmes, formado en el ambiente doctrinal creado por este último en el Seminario de Vich, de gran curiosidad intelectual, abierta a todas las corrientes del pensamiento europeo del momento. Es notable la abundancia en él de referencias precisas a la obra de Eduardo Hartmann. Anclado siempre en definitiva en lo escolástico, aristotélico y tomista, revela gran flexibilidad de espíritu, y su *Introducción a la Filosofía, o sea, doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia (1883)* original ya por el título, esboza un sistema que tiene puntos de vista tomados de Hegel, con una concepción dialéctica de la ciencia del hombre, desde la realidad actual (momento empírico), hacia un ideal (momento abstractivo); hasta descansar en la concreta posesión de él (momento sintético, o fusión del hombre con el ideal); el proceso culmina en la «intuición del Ser Infinito... supremo ideal de la ciencia» *(Introd.; p. 389).*

E. FILOSOFÍA HISPANOAMERICANA

El siglo XIX es el siglo de la independencia; las convulsiones políticas llenan el espacio americano, y la filosofía es muchas veces uno de los ingredientes de la fermentación espiritual que empuja los acontecimientos. El saber filosófico es el de la Ilustración y la Enciclopedia, con su carácter popular, que penetra en todas las esferas cultas de la sociedad. Los mismos dirigentes de la emancipación hacen bandera de los ideales políticos, sociales y culturales del siglo filosófico; tal ocurre, v. g., en Bolívar y en los revolucionarios Antonio Nariño, Diego Espinosa y Vicente Rocafuerte, y en muchos de los diputados americanos presentes en Cádiz.

La tónica espiritual es una reacción contra el sistema cerrado representado por el absolutismo de los borbones, de un pueblo educado en la ancha autonomía humana de los municipios y cabildos; no es sólo el ideal nuevo de libertad e igualdad democrática de la revolución francesa; en las doctrinas de los clásicos escolásticos renacentistas,

Vitoria y Suárez, podían los emancipados encontrar, y encontraron de hecho más de una vez, bases humanas y cristianas para una autodeterminación, que pudo ser violenta en la forma, pero que no fue siempre pura violencia, y que lo hubiera sido menos de enfrentarse con una metrópoli a la altura de su misión histórica y no con una nación en profunda crisis interna.

En el pensamiento específicamente filosófico predomina en este período la tendencia empírica, continuación del *sensismo lockiano-condillaquista* de fines del XVIII, acentuado ahora con la derivación al materialismo de los «ideólogos» y frenólogos, o moderado con la solución, también en el fondo empirista, de la escuela escocesa. En la primera de las dos direcciones podemos incluir como ejemplos más salientes a los rioplatenses *Juan Crisóstomo Lafinur* († 1823), condillaquista, y *Juan Manuel Fernández Agüero* (†1884), seguidor de Destutt de Tracy, primer catedrático de «ideología» en Buenos Aires, autor de *Principios de ideología elemental; Diego Alcorta y Juan Bautista Alberdi,* influido este último en su primera etapa por Condillac, Locke, Rousseau, Helvetius, Cabanis, Holbach y J. Bentham, y luego inclinado al espiritualismo ecléctico de Cousin y Jouffroy, con tonos siempre muy independientes y solicitado por una consideración de tipo muy concreto y pragmatista; «la filosofía completa», afirma, «es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad... americana será la que resuelve el problema de los destinos americanos». Habrá que añadir a la lista el nombre del clérigo cubano *Félix Varela,* que en sus *Institutiones Philosophiae eclecticae* (1812) se profesa partidario de un sensismo matizado de cartesianismo.

En la segunda dirección, empirismo o *sensismo escocés,* el más destacado representante, y uno de los más vigorosos pensadores americanos, es el venezolano *Andrés Bello* (†1865), fundador y primer rector de la Universidad de Santiago de Chile; su obra doctrinal más importante, *Filosofía del entendimiento,* refleja toda la manera analítica del empirismo inglés, pero con decidida inclinación a la escuela escocesa, según la fórmula de Hamilton; en el empirismo inglés de Bello se mezcla de modo original cierto influjo espiritualista de Cousin y de Berkeley; en el terreno moral paga tributo a la corriente del tiempo fuertemente influida por el utilitarismo de J. Bentham.

Al lado de Andrés Bello hay que mencionar al chileno *Francisco Bilbao y* al gaditano *José Joaquín de Mora,* que enseña en Argentina y Chile y, con sus *Cursos de Lógica y Ética, según la escuela de Edimburgo* (1832), impulsa el escocismo en América; de él es también una traducción de Holbach, lo que prueba la compleja síntesis doctrinal, abierta a múltiples influencias, aun opuestas, que caracteriza a estos pensadores, ávidos de ciencia y cultura europea, fáciles resonadores de todas las tendencias. Digamos, subrayando este movimiento empírico-psicológico, que Cubí y Soler, adalid de la frenología en la península, tuvo parte de su formación de juventud en América del Norte, en Cuba y Méjico (1821-29), y es allí donde probablemente dejó echados los cimientos de su ideal frenológico.

De las corrientes *idealistas* europeas hay escasa huella en tierras americanas; el hegelismo está representado por el portorriqueño *Alejandro Tapia;* el krausismo, que saltó de la península llevado por los discípulos de Sanz del Río, se instala en ciertas universidades americanas y tiene como particulares seguidores en el Uruguay a *Prudencio Vázquez y* a *Pedro Mascaró y Sosa.* Discípulo de Sanz del Río en España es el portorriqueño *Eugenio María de Hostos* (†1903), si bien del krausismo de la escuela sólo conserva el sentido social, ético y pedagógico, con el ideal de la naturaleza y de la humanidad, más cerca de Comte y de Spencer y aun de Kant, que de Krause.

Mucha más resonancia adquiere en América el *positivismo* europeo, sobre todo en el último tercio del siglo XIX. Estaba más a tono con el sentido social y práctico

dominante en los espíritus en trance de consolidar una revolución política. Por ello arraigó aún más en América que en España. El positivismo es introducido en Méjico por *Gabino Barreda* y contribuye poderosamente a difundirlo el eminente escritor mejicano *Justo Sierra,* literato y filósofo, imbuido de ideas de Comte y Spencer.

La misma tendencia positivista se refleja en los escritores cubanos *Andrés Poey y Enrique José Varona,* en los uruguayos *Alfredo Vázquez Acevedo y Pedro José Varela,* en el chileno *Jorge Lagarrigué* y en los argentinos *Florentino Ameghino y José Ingenieros* (†1925); este último es el más destacado propagador del positivismo en Argentina y acaso en toda la América de habla española, y es al mismo tiempo un buen exponente de la relativa originalidad, un poco ecléctica, con que se asimilan en América las corrientes filosóficas europeas. Ingenieros, radical y hasta agresivo en su positivismo, conoce, no obstante, que las ciencias positivas no podrán eliminar «la infinita posibilidad de problemas que exceden la experiencia humana» y que subsistirá, por tanto, «una perennidad de explicaciones hipotéticas que constituyen una metafísica». Apunta aquí una tímida superación del positivismo.

Más resueltamente se sitúan frente al positivismo una serie de filósofos de fin de siglo, que imprimirán un viraje espiritualista al pensamiento americano. Son éstos el argentino *Alejandro Korn* (1860-1936), clásico intelectual americano, gran debelador del positivismo, autor de los escritos *Libertad creadora* (1922), *El concepto de ciencia* (1926) y *Axiología* (1930), que son un claro abandono de la «naturalización» empírica y positivista del reino de la persona, de la libertad y del valor; el acento subjetivista de Korn es corregido con una visión más objetivante del valor por el también argentino *Coriolano Alberini;* el uruguayo *Carlos Vaz Ferreira,* educado en el positivismo y defensor después, en su cátedra de Montevideo, de la necesidad de una metafísica como término exigido por una ciencia rigurosamente positivista. En Vaz Ferreira confluyen los influjos de St. Mill, W. James, Dewey, Guyau y, sobre todo, Bergson; el también uruguayo *José Enrique Rodó* (†1917), espíritu fino y equilibrado, igualmente influido por el espiritualismo vitalista francés, antipolo del positivismo. Un exponente claro del espiritualismo redimido de los pasados entusiasmos positivistas son los pensadores mejicanos *Antonio Caso* (†1946) y *José Vasconcelos* (†1959), aquél en una tendencia europeísta, éste en su original interpretación indigenista.

De estos autores dependen en buena parte intelectualmente las actuales generaciones de las repúblicas latino-americanas, cada vez más insertadas en el pensamiento europeo, con creciente resonancia para sus inquietudes intelectuales, de lo que son muestra la rica floración de publicaciones, congresos y revistas filosóficas en las que tienen su representación las más actuales corrientes de la filosofía, como la fenomenología, axiología, teorías jurídicas, existencialismo, neopositivismo y nueva metafísica al estilo del neotomismo de Lovaina, Milán y Roma.

SIGLO XX

La filosofía española en el primer tercio del siglo XX está condicionada, en sus líneas salientes, por la pervivencia del espíritu krausista, como voluntad de europeización y, al mismo tiempo, por la superación de la estrechez dogmática y estilo sombrío del primitivo krausismo. La voluntad de europeización se conjuga con la reflexión sobre la propia historia patria, en trance de derrota, y produce el fenómeno espiritual de la llamada generación del 98. Al hermetismo doctrinal y obscuridad de lenguaje del krausismo sucede, como reacción, el ensayismo literario-filosófico, suelto y elegante, que se impone como cauce del pensar filosófico en todo este período.

A. PENSAMIENTO ESPAÑOL Y PENSAMIENTO EUROPEO

Generación del 98

Bajo esta expresión, ya admitida, entendemos un grupo de escritores que se hacen eco de la conciencia nacional herida de golpe por el fatal acontecimiento sellado con esa fecha, y junto con una visión amarga, pero aceptadora, de la realidad, vuelven la vista a lo que quedaba en el fondo de aquella ruina, aquello que era como la esencia y substancia que había pasado en aquel momento de la cualidad de vencedora a la cualidad de derrotada, la que no había muerto con la derrota, el alma nacional, la genuina España, anterior a las gloriosas y suicidas empresas europeas y americanas del Siglo de Oro, y anterior también a las imitaciones serviles de Europa después; la medieval, la de Berceo, la del Arcipreste de Hita y el Marqués de Santillana; «siéntome con una alma medieval y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado ésta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución» (Unamuno). De ahí la vuelta cariñosa y serena a la realidad nacional, concentrada sobre todo en Castilla, con sus pueblos y aldeas, con su paisaje, sus costumbres, sus montes, sus ríos. Era como descubrir España cuando España desaparecía como gran nación.

La amplitud de este movimiento, predominantemente literario, determina ciertas actitudes que merecen registrarse en la historia de nuestro pensamiento filosófico. La preocupación por España, la angustia nacional, lleva a una interiorización del espíritu, siempre fecunda, a reflexiones de alto sentido interpretativo de la historia y de la cultura. Tres hombres principalmente interesa registrar aquí: Ganivet, Maeztu y Unamuno.

Angel Ganivet (†1898) acaba trágicamente sus días en el mismo año fatídico con la conciencia clara del desastre. Su *Idearium español* (1897) encierra una visión en extremo pesimista de la historia española, pero señala como vía de esperanza un repliegue a la propia interioridad, «concentración de todas nuestras energías dentro de nuestro territorio... cerrar con cerrojos, llaves y candados las puertas por donde el espíritu español se escapó de España para derramarse por los cuatro puntos del horizonte»; vuelta a la riqueza espiritual de nuestra raza, superior a los artificios de la técnica moderna; y apoya este indicador valorativo y esperanzado con la ejemplaridad estoica de nuestro Séneca, verdadero tipo hispánico para Ganivet (le siguió hasta en el suicidio); el *Idearium* se cierra con una variación del gran motivo agustiniano: «noli foras ire; in interiore Hispaniae habitat veritas».

Rarniro de Maeztu († 1936) forma, con Pío Baroja y Azorín, el trío más representativo de la generación del 98. A una etapa europeizante de su espíritu, insatisfecho de lo español y admirador del modelo inglés (la madre de Maeztu es inglesa), con su expresión en el escrito *Hacia otra España* (1899), sucede una revalorización de lo español, *Defensa de la Hispanidad (1934),* en la que lo católico, tenuemente acentuado en Ganivet, ocupa de nuevo el centro, y a la luz de lo católico se ilumina con nuevo brillo el destino histórico de España, cuyas etapas decisivas son la unidad nacional bajo los Reyes Católicos, misión doctrinal en Trento, cristianización de América y, desde el siglo XVIII, oposición radical a la Ilustración y Enciclopedia, a la Revolución francesa y al liberalismo. La idea de la hispanidad, así entendida, domina los últimos años de Maeztu, que pone a contribución de ese ideal una gran pasión encauzada en un estilo sobrio.

Unamuno

Miguel de Unamuno Jugo (1864-1936) es el escritor más vigoroso y personal de la generación del 98, en la que viene comúnmente incluido. Tiene de común con ella una honda preocupación por lo español; pero por su estilo y por su pensamientó es autor enteramente aparte, curiosa y contradictoria síntesis de influjos extranjeros y fondos temperamentales españoles.

Temáticamente enemigo de toda cultura europeizante, es él mismo pronto víctima fácil de los prejuicios de una ciencia racionalista y de un modernismo filosófico-teológico bebidos en los autores extranjeros entonces en boga. Ello echa por tierra el edificio mental y religioso de los primeros años, cuyas raíces, no obstante, permanecen vivas y atormentadas en el fondo de una vida ya para siempre desequilibrada. Este desequilibrio radical es el índice de la vida, del estilo y de la doctrina de Unamuno. Fue, por lo demás, el cauce elegido por él, y aun necesitado, para desplegar su personalidad fuerte y rica. La lucha de contrarios, la paradoja, se convierten en un recurso estilístico y biológico. Ningún sistema doctrinal abstracto puede cubrir el pensamiento de Unamuno, y en diferentes casos puede decirse que, consciente o inconscientemente, afloran en él elementos de todos.

El factor unitario que enlaza toda la variedad espiritual de Unamuno es su vida, un vitalismo individual, presto a desbordarse con cualquier motivo circunstancial. Su expresión es también varia: la poesía, el artículo de periódico, la novela, el ensayo filosófico-literario. Vida, estilo y doctrina forman una unidad indivisa; toda la producción de Unamuno es autobiográfica; autorrevelación espontánea, sincera, en que se derrama todo su interior rico, atormentado, ingenuo y siempre honesto; he ahí el secreto de su éxito literario.

En la dirección de un vitalismo personal y sentimental, Kierkegaard. Pascal y Schleiermacher han ejercido particular influjo en Unamuno. Se puede considerar a Unamuno como el descubridor de Kierkegaard, cuando éste era todavía un desconocido en Europa, y por ello ha de verse en él también un precursor de los movimientos filosóficos, particularmente del existencialismo, vinculados en la actualidad al pensador danés. Las etapas de formación o expresión literaria del vitalismo unamuniano corresponden a sus tres principales ensayos filosóficos: *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada (1905),* exaltación de Don Quijote, loco y trascendido de este mundo real, fantasía y fe, como ejemplar necesario para Unamuno de una vida digna de vivirse; *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos (1912-1913),* «la obra más definitiva y de más arrestos metafisicos que escribió Unamuno» (Gonz. Caminero), plenitud de la teoría de la inmortalidad como trágico encuentro entre la fe y la razón, y *La agonía del Cristianismo (1925),* escrita en Francia y publicada primero en francés (en español en 1931), versión nueva, más floja, de la obra anterior, donde se erige la duda religiosa, torturante, «agónica», en pábulo del genuino vivir cristiano.

El conflicto de fe y razón, ciencia y vida, intelecto y voluntad o sentimiento es el tema que se repite monótonamente en Unamuno; en la segunda obra indicada se viste de una teoría de los dos instintos en lucha dentro de nosotros: el de conservación, individual, lógico, técnico; y el de perpetuación, voluntarista, irracional, social, con socialidad tendente a la participación en la unidad del universo, de Dios, indefectible e inmortal. Unamuno concibe estos dos instintos antagónicos como dos fuerzas colosales en colisión permanente, eternamente equilibrada, en lucha feroz que no mata ni elimina a ninguna de ellas con la victoria definitiva de una, sino que gravita con peso de «agonía» (lucha) sobre el sujeto, el hombre, que soporta en sus carnes aquel tremendo conflicto. El punto de encuentro es la inmortalidad personal; la razón no la demuestra,

más bien demuestra lo contrario; la fe la desea, la cree, la crea: creer es crear para Unamuno. Y en función de la inmortalidad personal se alarga el encuentro agónico al concepto de Dios, que igualmente se cree y se crea, porque lo necesita el hombre, como prolongación de su propio yo hasta el infinito, y como garantia y esperanza de esa perpetuación personal; las expresiones de Unamuno oscilan entre una visión panteísta y una plenitud de la propia personalidad bajo la recapitulante paternidad de Dios.

Así, el vivir del individuo es un morir, desgarrado por las dos fuerzas; la fe es una batalla de duda intelectual, siempre combatida por el corazón, por la fe irracional, «luterana», pero siempre avivada de nuevo. Si cesara la lucha, cesaría la vida; de ahí las amonestaciones y las prédicas ardientes de Unamuno para espolear en sí y en los demás ese vivir desgarrado y paradójico. Para Unamuno, la filosofía tiene sentido como ciencia de esta tragedia dialéctica de la vida; «es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella... con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas... He estado operando sobre mí mismo... trabajo de autocirugía, y sin más anestésico que el trabajo mismo» *(Sent. Trág.,* edic. Afrodisio Aguado, IV, 712).

El juicio definitivo sobre Unamuno, en lo humano y en lo religioso, no se puede deducir con seguridad de sus escritos, que traducen casi siempre una dialéctica alborotada de reacciones primitivas e ideas no sedimentadas, coincidentes con los momentos de máxima inspiración poética y literaria; el fondo de su alma quedará para nosotros en un misterio insondable, y sin duda lo fue para el mismo Unamuno; no pocas veces emanan de allí evocaciones luminosas de las primeras creencias y reveladoras dudas de sí mismo y de sus «agonías» algo teatralizadas; el hombre cuerdo, Alonso Quijano el bueno, se sobrepone al caballero de la fe loca (cf. *Vida de D. Quijote...* Segunda parte, cap. *58).*

Filosóficamente encontramos en Unamuno lo más alejado de un cuerpo sistemático de doctrina y tenemos, al leerle, frecuentemente la sensación de que están brotando de su pluma, a impulsos de su libérrima vitalidad, las más audaces genialidades.

Ortega

En *José Ortega y Gasset (1883-1955)* vuelve a primer plano el ideal de «europeización» que fue característico de las generaciones krausista e institucionista, frente al retroceso que en esta línea significan los hombres del *98,* y en particular Unamuno. Con todo, lo mismo que este último, Ortega ha de ser considerado como un pensador independiente, de rasgos personales muy acentuados.

Ningún escritor español del siglo XX ha alcanzado tal renombre en los círculos cultos nacionales y extranjeros. Este éxito se debe al modo humano de enfrentarse con la cultura en sus varias manifestaciones actuales e históricas, a la fina penetración de su espíritu para revelar los fondos íntimos de las situaciones humanas individuales y sociales, y en muy importante medida al arte exquisito de su estilo, a la par «seductor y persuasivo», en que ha dado cauce popular a su pensamiento. Este carácter popular se lo impuso la «circunstancia» española de principios de siglo, en que era preciso ejercitar el aprendizaje intelectual allí donde estaba el español, «en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia». *(Obras* IV, 367). Si bien es verdad que este estilo se ha demostrado extraordinariamente apto para hacer extensivo a grandes círculos el interés por los temas filosóficos, es cierto que no siempre se ha librado de los riesgos a él anejos, tales como la desmedida preocupación por atraer a sí la atención del lector, la enfática superioridad y rigor de método por debajo de la seriedad de los temas.

La mayor parte de la producción literaria de Ortega se contiene en ensayos, originariamente artículos de periódicos o de revistas, por lo que aun obras de mayor extensión se presentan frecuentemente, después de los retoques posteriores, fragmentadas en secciones de cierta totalidad e independencia. Apenas se encontrará página en esta voluminosa obra que no contenga reflexiones filosóficas, pero como más interesantes en su conjunto para la historia de la Filosofía pueden señalarse las siguientes *Meditaciones del Quijote (1914), El tema de nuestro tiempo (1923), Kant. Reflexiones de Centenario (1924), Las Atlántidas (1424), La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología (1928), Filosofía Pura. Anejo a mi folleto «Kant» (1929), Pidiendo un Goethe desde dentro (1932), Guillermo Dilthey y la idea de la vida (1933-34), Historia como sistema* (ed. inglesa *1935,* esp. *1941), los Prólogos* a las traducciones de Vorlánder *(1921)* y Bréhier *(1942), El hombre y la gente (1957,* edic. póstuma, como las siguientes), *Qué es filosofía (1958), La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva (1958), Origen y epílogo de la filosofía* (México *1960);* para la Filosofía de la Historia y concepción de la política son de especial valor: *Vieja y nueva política (1914), España invertebrada (1921), Mirabeau o el Político (1927), La rebelión de las masas (1930) y Rectificación de la República (1931); Meditación de Europa (1960), Una interpretación de la Historia Universal en torno a Toynbee (1960).* Aparte de esto es preciso señalar la extensa labor de la «Revista de Occidente» *(1923-36),* fundada y dirigida por Ortega, con todo el fondo de publicaciones afines, que ha sido en este espacio de tiempo el instrumento más eficaz para el conocimiento y difusión en España del pensamiento europeo, sobre todo alemán, con un índice de traducciones de filósofos alemanes superior quizá al de otros países de gran cultura.

Raciovitalismo. Doctrinalmente, Ortega se independiza pronto del idealismo neokantiano recibido en Marburgo bajo el magisterio de H. Cohen; su reacción instintiva en este punto delata el buen sentido español; «la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario. La característica del pensamiento... consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de éstos su principio y norma» *(La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología; Obras* IV, *538).* Es ésta una confesión clara de realismo, en consciente oposición al logicismo formalista de la escuela. En esta primera formación, sin embargo, Ortega conoce a Kant y adquiere un contacto inmediato con todo el pensamiento filosófico moderno, que queda definitivamente adherido a su substancia espiritual. Además, la escuela de Marburgo, lo mismo que la de Heidelberg y Friburgo (esc. badense), incorpora al kantismo la dimensión histórica que a éste le falta. Aquí se desarrolla en Ortega un fino sentido para los problemas de la historia y de la cultura; en este terreno se va a mover su espíritu con insaciable curiosidad y con irrefrenable afán teorizador.

La realidad humana, en su concreto vivir histórico, será el centro de su atención. Puede decirse que el signo del tiempo, a comienzos del siglo XX, es dar entrada en un sistema filosófico al lado individual y «circunstancial» de la vida, al sujeto concreto, absorbido por los excesos lógicos del formalismo neokantiano y por los cánones universalistas del cientifismo del siglo XIX. Tal es el sentido de Kierkegaard, Nietzsche y Bergson, sentido que desembocará en el posterior existencialismo. Desde las *Meditaciones del Quijote* luce ya, con tono reivindicador, la valoración de la «circunstancia». En la fórmula orteguiana de primera hora «Yo soy yo y mi circunstancia», *(Obras* I, 332), hay una voluntad de expresar la interpretación necesitada de yo y mundo, como un todo concreto, indiviso, irrepetible, del que es preciso partir para entender al hombre y al mundo.

El núcleo o realidad radical de ese todo unitario circunstanciado es la vida del hombre. En la interpretación de esta vida puede señalarse, en la producción orteguiana, una línea de evolución que va desde una postura acentuadamente vitalista, hasta una versión de tipo ontológico existencial. *El tema de nuestro tiempo,* no obstante su intención programática de integrar razón y vida, sumándose ambos sin deshacerse, raciovitalismo, equidistante del unilateral relativismo y racionalismo, contiene anhelos de clara impronta nietzscheana: «El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad» *(Obras* III, 178). El sentido histórico, espontáneo y variable de esta razón vital es desarrollado particularmente en *Las Atlántidas,* en *La «Filosofía de la Historia» de Hegel...* y en *Dilthey y la idea de la vida.* Las sorprendentes coincidencias con Dilthey determinan en Ortega una curiosa reacción tendente a destacarse del pensador alemán, para lo cual fuerza él un poco la interpretación psicológico-empirista, y, por tanto, irracional, de la vida en aquél, y subraya, por su parte, el carácter «también» racional de la vida y de la historia. Quiere a todo trance salvar la razón en la historia, como procuró antes salvar la razón en la vida. A partir del escrito *Pidiendo un Goethe desde dentro, y* particularmente en *Historia como sistema,* el acento incide en el carácter dinámico de la existencia humana, como un «quehacer», no cosa, ni materia, ni espíritu, es decir, substancia hecha, sino un «drama» individual, un drama inevitable, como naufragio en lucha con las cosas para sostener el vivir: «vivir es ser fuera de sí -realizarse-; el programa vital... oprime la circunstancia para alojarse en ella; esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos -yo y el mundo-es la vida» *(Pidiendo un Goethe... Obras* IV, 400). Este dinamismo es necesitado y fatalmente libre. Se puede aceptar la propia circunstancia y vocación, «autenticidad», o puede uno falsificarse a sí mismo; el hombre es libre «a la fuerza»; en todo momento se le abren diversas posibilidades y tiene él que determinar la que va a ser *(Hist. como sistema, Obras* VI, 33). Parecidos conceptos se expresan en *La rebelión de las masas (Obras* IV, 170s).

Ortega desarrolla en estos escritos, en gran consonancia con Heidegger, toda la temática existencialista del hombre individuo, persona y libertad. El carácter individual, único y solitario de la vida humana, será todavía puesto de relieve en el ciclo de conferencias pronunciadas por Ortega en el «Instituto de Humanidades», Madrid 1949; la vida sigue siendo la realidad radical; es constitutivamente subjetividad, soledad radical (cf. «índice Cultural Español», dic. 1959).

Perspectivismo. La visión radicalmente histórica de la vida y existencia humanas se corona con la teoría epistemológica del perspectivismo o punto de vista. En esto Ortega sigue puntualmente a Dilthey, y como él, intenta con dudoso éxito coordinar la relatividad de todos los puntos de vista parciales con la unidad de la verdad total; no sólo cada teoría o sistema histórico queda sellado con su peculiaridad transitiva y parcial, sino que el mismo foco de convergencia se disuelve finalmente en un horizonte móvil, «blando y dilatable horizonte» *(Obras* III, 202).

En definitiva, la razón aparece *(Prólogo a Bréhier)* como una función de la vida histórica y esa función consiste literalmente en una conciencia de sí, «autognosis», último sentido «racional» asignado a la vida, que es rebasado por las fases venideras de la misma vida.

Dios. Sobre Dios, Ortega se ha pronunciado pocas veces. En el «pathos» vitalista del *Tema de nuestro tiempo.* Dios es descrito como «el símbolo de torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo» *(Obras* III, 202-203). En el ensayo posterior *Dios a la vista* (1926, *Obras* II, 493ss), se insinúa el tema de Dios como una necesidad de la ciencia, empujada a pasar la linde de sus últimos

problemas, para arribar a la gran ciencia de Dios, más acá de todo «gnosticismo» soñador y de todo «agnosticismo» positivista.

De un modo aún más directo aborda Ortega el tema de Dios y de la trascendencia en el curso libre de conferencias pronunciadas en 1929 sobre el tema *Qué es la Filosofía* (ver el tomo póstumo *Qué es filosofía),* donde, a vuelta de una dura crítica del positivismo y del agnosticismo, asienta la necesidad de la metafísica, de la trascendencia y del Ser absoluto. De aquel curso son frases como éstas: «El mundo es, pero no se basta: grita por lo que le falta... Todo lo que es dato nos muestra una línea de fractura..., la herida de su mutilación ontológica: su nostalgia de lo que le falta proclama lo que no es y nos obliga a filosofar, porque filosofar es buscar al mundo su integridad, fabricar a la parte un todo donde pueda asentarse y descansar.» Es sintomática la alusión hecha en tal ocasión al nuevo movimiento teológico en Alemania; teología, se dice all, «o sea, decir de Dios y no callar sobre Dios» (citado en una reseña de «Ciencia Tomista», tomo 39, año 1929, p. 406). También es significativo el hecho de que en los últimos tiempos volviera Ortega su atención a un pensador de sentido tan metafísico y religioso como Leibniz.

Desgraciadamente, ese interés por lo trascendente y teológico no es constante, y lo más habitual en Ortega es «callar sobre Dios»; es éste el más visible contraste con el pensamiento de Unamuno, que esencialmente es todo él problema y angustia religiosa.

Visión política e histórica. Para las realidades sociales, políticas e histórico-políticas tiene Ortega una visión penetrante, y acaso en este terreno de la Filosofía de la Historia haya que poner sus más resonantes aciertos. Sus concepciones son a veces caprichosas, pero siempre de gran originalidad y penetración. Si en el enfrentamiento teórico con la vida se sitúa sensiblemente en el apartado diltheyano del idealismo objetivo, actitud estética reconciliada con la complejidad y contradicciones de la vida, al modo de Goethe, en política se alinea más bien con los representantes del llamado por el mismo Dilthey idealismo de la libertad.

Concibe la vida social como un quehacer comunitario, en el que se desarrollan al máximum, de modo espontáneo, las virtualidades humanas en la realización de una empresa nacional, con conciencia de «actitud histórica» y vital, bajo la rectoría intelectual de los mejores y dentro de un Estado reducido al mínimum de intervención coercitiva; «liberalismo y nacionalización» es la suma de su programa político *(Obras* I, 299). La clave de este ideal aristocrático-espiritual es la prestancia intelectual de las minorías selectas y la docilidad de las masas para dejarse regir por aquéllas. La pérdida de la conciencia de ejemplaridad rectora de los primeros y la indocilidad o emancipación espiritual de los segundos, la rebelión de las masas, es la mayor amenaza que se cierne sobre los destinos de Occidente.

A la luz de esta visión histórica enfoca Ortega sombríamente la realidad histórica de España, cuya raza ve empobrecida por el «minus» de vigor espiritual que nos cupo en el reparto geográfico de los pueblos germánicos (visigodos, invasores debilitados por el largo contacto fronterizo con el imperio decadente, frente a los francos, más primitivos y pujantes); con ello ha quedado España «invertebrada», desvinculada de la marcha cultural de Europa. Hay que ver en esta apreciación parcial y pesimista de España y su historia un reflejo de la depresión nacional siguiente a la derrota, del desprestigio en el extranjero, y, lo que no es menos de considerar, el escaso sentido que muestra Ortega para los valores religiosos trascendentales, que tienen tanta parte en nuestra historia y en nuestra cultura.

G. Morente

En la misma línea de «europeización» que Ortega está *Manuel García Morente (1886-1942),* si bien al final de su vida, desde su conversión, *1937,* supera aquel ideal «europeizante» con una vuelta decidida a los valores históricos nacionales, y emprende la tarea de rehacer una Filosofía cristiana dentro del pensamiento contemporáneo. Su primera formación intelectual es típicamente europea, recibida en Francia y en Alemania; en Marburgo oye a los mismos maestros que Ortega.

Morente se destaca sobre todo como gran maestro, con raras dotes de claridad para iluminar el pensamiento ajeno e iniciar al discípulo en la temática filosófica. Manifestación de este alto sentido pedagógico son sus numerosas traducciones de filósofos y pensadores alemanes de máximo prestigio y actualidad: las tres *Investigaciones lógicas,* de Husserl; la *Fenomenología de la voluntad,* de Pfánder; el *Diario de viaje de un filósofo,* de Keyserling; la *Decadencia de Occidente,* de Spengler, etc.

Dentro de este mismo espíritu de interpretación e introducción están sus obras originales: *La filosofía de H. Bergson (1917) y La filosofía de Kant (1917) y sus Lecciones preliminares de filosofía* (curso de Tucumán *1937-38,* revisado y completado por J. Zaragüeta bajo el título *Introducción a la Filosofía, 1943).* Aparte de ello, tiene Morente otros ensayos y discursos de varia índole; entre los últimos merece destacarse, como revelador de su último viraje espiritual, el discurso inaugural sobre *Una filosofía de la historia de España* (curso *1942-43),* total cambio de perspectiva en la valoración de la realidad histórica española, desde su unidad católica, en agudo contraste con la apreciación krausistainstitucionista.

En su primer período, Morente, a diferencia de Ortega, continúa fiel a la tradición neokantíana; subscribe el criticismo de Kant, en la interpretación idealista-lógica de Marburgo (lo que habrá que tener en cuenta al buscar en Morente una exposición de la doctrina kantiana); llena, no obstante, el formalismo práctico kantiano con elementos de la teoría de los valores, que ponen al hombre, portador y realizador de aquellos valores, en el centro de un avance progresivo a lo largo de la historia. Igualmente incorpora Morente a su pensamiento múltiples ideas de las filosofías de Bergson, de Husserl y de Heidegger. Sin embargo, en la última fase de su vida considera toda filosofía fundada en Kant como filosofía «cerrada», por oposición a un filosofía «abierta», más verdadera, como la de Santo Tomás, con la que caen las barreras artificialmente levantadas por el prejuicio inmanentista del pensamiento moderno, y se abre el espíritu a la realidad trascendente, a la verdadera metafísica, a Dios.

En todo caso fue mérito de Morente, en uno y otro período, el sentido de seriedad con que fue aceptada por él la función de la filosofía, sin hacerla descender, ni siquiera a título de exigencias didácticas y pedagógicas, del nivel riguroso de la ciencia; es significativo, a este respecto, el gozo con que saluda el método fenomenológico de Husserl, con cuya aplicación la filosofía se apresta a ser de nuevo «ontología, teoría del ser, y no primero lógica ni psicología» *(La vocación de muestro tiempo para la filosofía. Ensayos,* p. 30).

Zubiri

Este espíritu de seriedad científica es llevado a la filosofía aún en mayor grado por *Xavier Zubiri (n. 1898),* pensador independiente, en quien se sintetizan de modo singular las dos tendencias generalmente enfrentadas en España, saber antiguo y pensamiento moderno. Zubiri aporta a la filosofía una preparación personal excepcionalmente rica; por un lado, un conocimiento profundo de las ciencias naturales en su progreso actual, y por otro, un sentido tradicional y teológico emanado de su

primera formación. Sobre estas bases, su asimilación del pensamiento moderno es al mismo tiempo segura y abierta y de arrestos creadores, y con un sello muy original y español.

Frente a tanta angustiosa inseguridad circundante, Zubiri cree en la filosofía, sabe de su dificultad, no cela el esfuerzo que exige, pero aborda con optimismo y con singular lozanía mental sus más hondos y espinosos problemas, convencido de que los caminos de la filosofía no son caminos cerrados para el hombre. Ninguna pieza del saber tradicional y escolástico, ni del pensamiento moderno, hasta lo más actual, queda desaprovechada para la propia síntesis, siempre original, algo complicada y siempre constructiva. Toda consideración de antiguo o moderno carece de sentido para él ante la única y eterna vigencia de las cuestiones fundamentales, en cualquier signo histórico.

Desde su tesis doctoral *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1923), Zubiri ha publicado una serie de ensayos de gran vigor filosófico, reunidos casi todos en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios* (1944); de ellos los más importantes son: *Sobre el problema de la filosofía* (1933, 1963); *Qué es saber* (1935); *Ciencia y realidad; Nuestra situación intelectual; Sócrates y la sabiduría griega; El acontecer humano; Grecia y la pervivencia del pasado filosófico; Hegel y el problema metafísico,* y *En torno al problema de Dios.* A la obra escrita habrá que añadir la serie de cursos orales desarrollados a partir de 1945 sobre los más variados temas de la filosofía.

La obra de Zubiri no puede aún encerrarse en un sistema doctrinal, pero ofrece, en casi todos los campos de la filosofía, piezas definitivas de minuciosa elaboración.

Concepto de Filosofía. Su preparación científica le ha llevado a deslindar con precisión los campos afines de Filosofía y Ciencias, salvando los derechos y exigencias de ambos. Cometido común a Ciencia y Filosofía es la máxima seriedad y objetividad científicas; no discutir ideas, sino sacar ideas de la substancia de las cosas. A toda especulación sobre el ser particular de las cosas ha de preceder un contacto experimental, positivo, científico; es intolerable, dice Zubiri alguna vez, suplantar las realidades. En la filosofía halla el hombre la ocupación específica de su inteligencia. Frente a un saber enciclopédico (positivismo), o un saber técnico (pragmatismo) o de pura erudición histórica (historicismo), que son una degradación del especifico saber humano, está el puro y desinteresado entender la verdad de las cosas, en cuanto seres. La Filosofía se definirá como «saber trascendental»; auténtica función intelectual, de la inteligencia, «en soledad», en repliegue sobre sí misma, para desde ese reducto mirar las cosas, no como útiles de la vida, ni como meros hechos, sino como «cosas», entes.

Antropología. Con especial atención ha estudiado Zubiri al hombre, y se ha podido decir que «su radical humanismo... ha cuajado... en una prodigiosa antropología» (E. Gómez Arboleya, *Homenaje...*, p. 128). La analítica sutil llevada a cabo sobre la realidad humana, en contraste con la realidad física del animal y del vegetal, articula una serie de consideraciones de tipo biológico y psicológico con las teorías metafísicas de la psicología escolástica. Zubiri arriesga nuevos esquemas y nuevos términos para sus conceptos. El ser vivo se caracteriza por la «substantividad» (unidad orgánica de estructuras y funciones) y la conducta, o respuesta vital a su ambiente; el modo de esa conducta, «habitud», se estratifica en las funciones elementales de nutrirse (vegetal), sentir (animal) e «intellegir» (el hombre). Función esencial del sistema nervioso es crear situaciones nuevas al organismo. Es lo que llama Zubiri «formalización», función de formalización, con tres empleos: organizar el cuadro perceptivo, crear el repertorio de respuestas motivas del animal y organizar sus estratos afectivos, su tono vital. En el hombre, la substantividad asciende a «personalidad», o personificación inteligente de la vida; es «inteligencia senciente». Frente a la Filosofía existencial, para la que el hombre no es naturaleza, ni esencia, sino como meta de su existir, Zubiri asienta firmemente la

realidad substancial del hombre, como punto de partida; su tarea vital no es hacerse un «mí», sino qué hacer de «un mí inicial» (cf. reseña de Fco. J. Conde, *Introducción a la antropología de Xavier Zubiri,* en *Homenaje...,* p. 53ss).

Metafísica. La antropología de Zubiri desemboca en una metafísica del ser. El hombre es «un ser abierto a las cosas», como realidades. Es animal de realidades, capaz de ser, de prevenir su posibilidad, de realizar esas posibilidades y a su vez de crear nuevas posibilidades, con virtud, por decirlo así, creativa; hace el «poder-ser», a diferencia de los seres infrahumanos, capaces sólo de llenar marcos hechos. El hombre es capaz de proyectos; el sistema de esos proyectos es «su mundo». La afinidad, el parentesco originario del hombre con el ser, con la verdad, la describe Zubiri en términos parecidos a Heidegger (cf. *Naturaleza, Historia, Dios,* p. 39). Toda la temática del ser, mirado desde la persona humana, ha sido considerada por Zubiri en un denso tratado *Sobre la esencia* (1963); los conceptos y términos del saber escolástico y de la problemática moderna le ofrecen materiales para una construcción propia que acentúa el carácter concreto, mundano y respectivo de lo real, en torno al núcleo constitutivo, perfectamente substantivado e individuado de la esencia.

La «abertura a las cosas» se cierra con una relación fundamental, religante, a Dios; «religación», que es una dimensión constitutiva de la existencia del hombre. Por esta vía analítica existencial se tiene una primera «visión de Dios» en el mundo, como fundamentalidad religante. Sobre este análisis inmediato, y exigida por él, se entablará después la propia demostración discursiva y explícita de la existencia de Dios, cuyos motivos estaban ya en algún modo embebidos en aquel análisis. La atención a la filosofía histórica, en sus pasos cruciales, ha dejado su huella en las *Cinco lecciones de filosofía* (1963), que tratan de iluminar el objeto de la filosofía.

D'Ors

Un estilo aparte en el cuadro cultural español está representado por *Eugenio d'Ors* (1882-1954), a quien una atención constante a todos los temas de la cultura y del espíritu ha llevado a formular ciertas tesis o actitudes filosóficas. Su producción literaria es discontinua más que dispersa y, entre otras obras de pluriforme estructura, ha tenido una expresión típica en sus glosas periodísticas, *Glosario* (1906-20), *Nuevo Glosario* (1920-43) y *Novísimo Glosario (B* 1950 y M 1946-49). Son trozos de quintaesenciado clasicismo y sutilísima trama conceptual, en torno a los más variados temas: política, literatura, arte, ciencia, filosofía. Otros títulos de interés filosófico son: *Las aporías de Zenón de Elea y la moderna noción del espacio-tiempo* (1913), tesis doctoral; *La filosofía del hombre que trabaja y que juega (1914),* selección de trozos filosóficos en parte extraídos del Glosario; *Religio est libertas* (publicada en 1925); *Una primera lección de filosofía (1927) y El secreto de la filosofía (1947); La civilización en la historia, M. 1935; La ciencia de la cultura, edic. de* E. Rojo Pérez, M. 1964.

D'Ors es propiamente un crítico estético y culturalista, apasionado de la claridad intelectual, del verbo como encarnación del concepto, con su ritmo y su figura. Postulada por esta preparación estilística y humana, ha formulado D'Ors su teoría del pensamiento figurativo, medio entre el pensamiento abstracto y el pensamiento concreto o fenomenista; lo universal en lo concreto, ni intelectualismo ni intuicionismo irracional; pensar con los «ojos», según esquemas intuitivos, pero geométricos, es decir, elevados a racionalidad, lo «anecdótico» elevado a «categoría».

Desde un terreno artístico ha llevado D'Ors, con esto, a la filosofía una de las exigencias del tiempo, integración existencial de lo abstracto y lo concreto. Propugna con ello una revolución «kepleriana» de la filosofía, con un eje elíptico, bifocal, más

elástico, para coordinar, no eliminar ni identificar, los contrarios, razón, vida, racionalismo, pragmatismo; razón-intuición vienen a articularse en el «seny» catalán. Entre la continuidad física, que hace insolubles los argumentos de Zenón de Elea, y la eliminación del espacio por el tiempo bergsoniano discontinuo y cualitativo, D'Ors elige el esquema espacio-tiempo de la teoría de la relatividad; «ni intuición pura ni inteligencia abstracta, ni ciencia eleática ni irracionalismo bergsoniano, sino matemática pitagórica» (Aranguren, *La filosofía de Eugenio D'Ors,* p. *137).* Este conato de integrar, aun doblegando un poco la rigidez técnica de los enunciados filosóficos, culmina en la substitución de los principios de contradicción y de razón suficiente por el principio de «participación» (todo contradictorio es también algo su opuesto) y el de «función exigida» (todo fenómeno está en relación con otro anterior, concomitante o posterior); el segundo va derechamente contra la rigidez cósmica del mecanicismo introduciendo el orden, la concordancia y la finalidad.

En el terreno antropológico, D'Ors ha desarrollado su tesis característica de la angelología. El hombre es cuerpo, alma y «ángel»; vivir es «gestar un ángel para alumbrarlo en la eternidad». El «ángel» es «figurativamente» el núcleo personal de cada hombre, símbolo de su destino, inspiración de su vida y empleo de su libertad.

Son especialmente valiosas las aportaciones de E. D'Ors a la filosofía de la cultura y del arte, con su morfología de la naturaleza y de la cultura, con sus ideas sobre las constantes (no leyes) históricas y sobre la política como pedagogía y misión.

Santayana

Aunque fuera del marco propiamente español, hemos de mencionar aquí la filosofía de *Jorge Ruiz de Santayana (1863-1952),* español de familia y nacimiento, inglés y norteamericano de formación (Harvard, Oxford, Cambridge). En realidad, el pensamiento de Santayana es un hibridismo de motivos en que se dan la mano el empirísmo inglés, matizado con el sentido de lo inmediato y existente del primer W. James, el idealismo platónico y el naturalismo clásico a lo Lucrecio y el moderno a lo Spinoza; vaciado todo en un estilo de atrayente vivacidad latina.

Naturalismo. El centro de gravedad de la filosofía de Santayana es el naturalismo, un naturalismo confesadamente materialista, pero este materialismo tiene flexibilidad y abertura para todos los valores de la cultura y del espíritu. Puede decirse que ninguna realidad ideal ni espiritual es extraña al pensamiento de Santayana, con tal que se haga derivar de la única realidad substancial: la materia. La vida es una forma o modo de la materia, un sistema de movimientos. El alma es un sistema de habitudes vitales de los cuerpos organizados, «animados», un conjunto de caracteres en virtud de los cuales se organiza un cierto equilibrio de movimientos, desde las fases iniciales del germen. El espíritu es una forma, un modo de la vida, relacionado con ésta, como ésta, a su vez, se relaciona con la materia.

No es propiamente la teoría de los estratos; no hay en esta continuidad, materia-alma-espíritu, separaciones ontológicas. Los modos dichos de la substancia no significan planos de realidad sobrepuestos según una escala de niveles, estructural y funcionalmente autónomos; son más bien ritmos diferentes observables en el flujo de la única substancia: la materia. El espíritu es vida y la vida es materia. Particularmente se excluye toda causalidad específica de diversos niveles de organización. A la materia pertenece exclusivamente el dinamismo eficaz de la existencia en todas sus formas.

Mundo ideal. Pero en este sistema radicalmente materialista viene a introducirse la conciencia, que, aun siendo función material, eleva a significado y valor lo que es puro movimiento; un universo de valores se sobreañade al universo sin valor y sin sentido del

mecanicismo. Surge un mundo nuevo, no nuevo en sus raíces, que no son otras que las físicas, pero sí en sus flores y frutos. El espíritu no cambia una letra de la materialidad del mundo, y, sin embargo, cambia totalmente el universo de materialismo, bañándolo con la luz de la idealidad.

Aquí viene a insertarse una larga serie de reflexiones de Santayana sobre el valor de las «ideas» y de las «esencias»; se ha llegado a afirmar que en un segundo período de su pensamiento, Santayana rompe con el naturalismo anterior, dando paso a un dualismo ontológico que acogiera como una nueva región el cielo de las ideas platónicas, «presencias ideales» añadidas a este mundo de la materia. Las obras correspondientes a estas etapas serian, para la primera, *The Life of Reason* (1905; trad. esp., BA *1958);* para la segunda, *Scepticism and animal faith (1923),* seguido de *Realms of being (The realm of essence, 1927; The realm of matter, 1930; The realm of truth, 1938; The realm of spirit,* 1940; trad. esp., Méx. *1959).*

No es aventurado comparar esas esencias, «último residuo del escepticismo y del análisis», en frase de Santayana, con el fenómeno de Husserl, esencia también reducida de toda vinculación a circunstancia y existencia, y con un ser ideal. También para Santayana estas esencias se nos dan en una intuición, momentos contemplativos raros en la vida humana, en un conocimiento puro, mientras para la invencible presión de la existencia, de la materia, se asigna como órgano de reacción, práctica más que teórica, la que llama él «fe animal».

Esencia y existencia, intuición y fe animal constituyen los dos polos en tensión de todo el edificio epistemológico, ontológico y ético de Santayana. En la religión, concretamente en el catolicismo, profesado al menos nominalmente por él, ve un bello símbolo, literalmente falso, poéticamente verdadero, expresión de la tragedia humana, sacrificio, expiación, salvación.

Concepción política. En *Dominations and powers (1951,* trad. esp., BA *1953),* subraya, con trazos enérgicos, su posición independiente frente a una situación política en la que las fuerzas militantes artificiales (dominaciones) amenazan el desenvolvimiento de las naturales expansiones de la vida (potestades). Su fórmula de armonía entre libertad y orden no la toma de las modernas instituciones democráticas, a las que su espíritu aristocrático mira con recelo.

Impresión final. Su autobiografía *Persons and places (1942,* trad. esp., BA *1946)* es una cifra exacta del sino humano y mental de este singular personaje, «huésped del Universo» (*My host the World),* extranjero en todas partes, pero reconciliado con su soledad y avenido a gusto con «el mundo», único ser que le toca entrañablemente el alma, con estusiasmos naturalistas bebidos en Lucrecio, su filósofo favorito, y sublimados con el dejo panteísta del «amor intellectualis» a este universo, que se le rezumó de Spinoza.

B. PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

Si el renacer de la Escolástica en la segunda mitad del siglo XIX tiene en parte origen español, como apuntamos anteriormente, los focos de ese resurgir quedan lejos de nuestro suelo, en Italia y Bélgica, y puede decirse que su influjo visible se hace sentir aquí con cierto retraso. El vehículo más ordinario es el acceso de nuestros jóvenes eclesiásticos, en fase de formación, a los centros extranjeros, Roma, Alemania, Bélgica.

Amor Ruibal

Caso aparte es el canónigo de Santiago, *Angel Amor Ruibal (1869-1930),* ejemplar típico de ese género de hombres, no infrecuente en nuestra historia, de genio solitario, sin escuela y casi sin continuidad, salvo un grupo limitado y aun regional de admiradores más aún que de seguidores. Un breve contacto con los métodos de trabajo moderno (Amor Ruibal amplió sus estudios un año en Roma) no fue suficiente para disciplinar su actividad y su estilo y darle un cauce social más abierto. De ahí el escaso relieve de su portentosa obra.

Amor Ruibal se reveló primero como filólogo de primera línea a comienzos de siglo, con sus dos obras *Introducción al estudio de la Lingüística indo-europea (1900) y Los Problemas fundamentales de la filología comparada (2* volúmenes, *1904-05),* que tuvieron resonancia fuera de España. Después, durante la larga docencia en el Seminario compostelano, aparte otros temas jurídico-canónicos, afrontó el estudio del pensamiento escolástico en sus más radicales principios. Juntó en ello una acendrada piedad y amor a la verdad revelada con una apreciación extraordinariamente personal e independiente de las doctrinas filosóficas, cauces humanos de aquella verdad.

La obra principal de Amor Ruibal, *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (10 volúmenes publicados, *1914-36, y* material inédito para dos o tres más), resulta así una revisión a fondo de las teorías filosóficas, sobre todo escolásticas, y, junto con ello, una gigantesca construcción con piezas nuevas, muy originales a veces, en todo caso elaboradas con sin igual denuedo y seguridad, y vaciadas en un estilo desordenado, pero generalmente muy claro y preciso y fundamentalmente escolástico (incluso las primeras páginas fueron redactadas inicialmente en latín). Vuelve en Amor Ruibal a ser realidad la concepción unitaria de la ciencia, sin división temática entre filosofía y teología; el título de su obra principal citada es palmaria muestra de ello, aunque es preciso decir que el lado filosófico es el centro de gravedad de su especulación, aun en temas de orden sobrenatural, teológico y místico.

Escolástico crítico. Aun siendo especialmente dura la crítica de la Escolástica, y aun aportando soluciones nuevas muchas veces a la luz de filosofías más modernas, Amor Ruibal ha de ser considerado fundamentalmente como escolástico y medieval; dentro de ese marco han de encontrar, a su juicio, solución los grandes problemas. Conoce y analiza con soltura de estilo las filosofías modernas; se muestra muy al día en el conocimiento de autores del tiempo, Cohen, Cassirer, Baldwin, Bradley, Bodin, Eucken, Croce, Boutroux, Bergson..., pero su desdén por la filosofia moderna en su conjunto es sintomático. «ese universal desconcierto entre sus filósofos..., deseo desorientado de novedades... incapacidad para una labor constructiva...» *(Carta a Emilio Silva, 30-VII-1929).* Sigue muy de cerca el movimiento investigador medievalista, recoge en sus escritos precisiones históricas en torno a personajes y temas secundarios, como Abelardo, la *Summa Sententiarum,* su discutido autor, etc., que arguyen gran curiosidad y escrupulosidad científicas.

A diferencia de otras actitudes modernas frente a la Escolástica, Amor Ruibal sostiene la excelencia y necesidad de su método, analítico, discursivo y sobrio, pero encuentra graves deficiencias en las bases mismas de su contenido doctrinal. Esta critica de fondo incide particularmente en el residuo platónico que, no obstante las enmiendas de Aristóteles, ha pasado a través de éste a las grandes escuelas católicas, en primer lugar al tomismo, pero también al escotismo y suarismo. Antes e independientemente de las interpretaciones de Jaeger, Saint-Hilaire, Hirschberger, cte., ya Amor Ruibal advierte que la «ontología aristotélica no sigue el mismo camino..., siquiera en el fondo venga a encontrarse en contacto con la ontología platónica mucho más íntimo de lo que se piensa» *(Probl. Fund. Fil. Dogm.* VI, *258).*

Este platonismo, que a juicio de Amor Ruibal ha determinado un planteamiento deficiente de los grandes problemas, en el terreno gnoseológico, metafísico y ético, se resume en la constitución de un mundo de esencias inmóviles y eternas, base de partida en todos los órdenes. De ahí la prioridad del universal sobre el singular, del posible sobre el existente, de la idea sobre el juicio, del acto respecto de la potencia, aun en el orden finito; de ahí el carácter estático y extrínseco, adveniente, de las formas, desligadas del proceso mismo dinámico; de ahí la insolidaridad de los tipos ideales que presiden ese proceso; de ahí, en fin, en el orden ético, la visión abstractiva de una ley natural eterna y necesaria aplicada a naturalezas esencialmente contingentes y mudables.

Pensador original. Frente a ello, Amor Ruibal desarrolla teorías originales, como la del juicio anterior a la idea, que es justamente el fruto de aquél, en esto muy cerca de Kant; el juicio es la operación primaria del entendimiento ejercida sobre un material imprecisamente «aprehendido», «nocional», anterior al análisis y síntesis que necesariamente envuelve todo juicio. La necesidad y eternidad no son propiedades de las esencias, sino de las ideas derivadas de las esencias reales, y competen igualmente a cualquier forma típica de entidad que se pueda concebir, aunque sea un ente de razón puramente imaginario (cf. A. A. Gómez Ledo. *Amor Ruibal, o la sabiduría con sencillez,* p. 211). La artificial solución intermediaria del entendimiento agente y las especies en la teoría del conocimiento supone la incomunicabilidad causal de los dos mundos excesivamente, platónicamente, escindidos, espiritual y material; muy al revés de esa suposición, las causas, «cuanto más distan en naturaleza, mayor es la proximidad causal» *(Probl. Fund. Fil. Dogm.* VIII**,** 516*);* esta intercomunicación salva mejor la unidad dinámica del cosmos, en el que toda actividad viene a articularse en un orden solidario, en continuidad de ser-devenir, potencia-acto; su sistema energético no se ha de explicar por un advenimiento sucesivo y extrínseco de formas accidentales nuevas a los sujetos, ni tampoco por un desarrollo automático de cada principio de acción, sino por un dinamismo interno (más estoico que aristotélico), condicionado por las variables situaciones de las concausas; las categorías aristotélicas quedan reducidas a cuatro: substancia, cantidad, calidad y relación; dichas categorías ontológicas habrán de coordinarse con otro cuadro correlativo de categorías lógicas (predicables) y psicológicas (ideas de ser, de causa, de razón suficiente, finitud, infinitud, relación. espacio y tiempo); y, en general, un esquema de categorías no es un cuadro fijo, sino variable, a tono con la variabilidad contingencia) del ser.

Esta contingencia radical del ser finito, ser-devenir, dato evidente de la experiencia, es el punto donde se insertan las pruebas de la existencia de Dios, más que el «motus» y «potencia» de las vías aristotélico-escolásticas; hacia Dios se orienta todo el conjunto originariamente trabado de las cosas; sin Él no sólo cae el ser finito, sino que es también inexplicable el sistema de relaciones que traba a los entes entre sí y les da sentido ontológico y teológico, relaciones todas que están suspendidas del vértice de todas ellas, la rélación radical de dependencia del Infinito Creador; sin Dios es un caos el universo, y un caos la inteligencia y vida psíquica que testifica aquel mundo de leyes y relaciones (cf. citas en A. A. Gómez Ledo o, c., p. 248s).

La solidaridad orgánica y jerárquica de la totalidad del universo, motivo favorito de Amor Ruibal y de la más pura tradición cristianoneoplatónica, tiene una expresión singular en el compuesto humano, cuya radical integración y unidad se describe con trazos especialmente enérgicos. «El hombre es algo así como una pirámide construida con elementos diversos que se compenetran, cuya base es de substancia corpórea, de vida vegetativa y de vida sensitiva, en cuya cúspide está el espíritu que se apoya,

informa y es informado por los elementos inferiores» *(Probl. Fund. Fil. Dogm.* VIII, 141).

Amor Ruibal y Heidegger. De particular interés y modernidad es la relación establecida por Amor Ruibal entre el ser ontológico y el conocimiento humano. A todas las determinaciones conscientes del espíritu precede un momento «prelógico», por el que se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible; este momento prelógico responde «a una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto e infinito, o algo finito o condicionado, sino con objetividad pura, universalísima e incondicionada, que se proyecta ante la inteligencia, actuándola para la ulterior determinación de lo real concreto» *(Probl. Fund. Fil. Dogm.* IX, *18).* Por eso el ser no se presenta como «idea», de extensión y comprensión determinadas (fijadas en un juicio), sino como «noción», o forma inmediata que se impone al cognoscente como principio de actuación subjetiva en el mundo objetivo. En esta forma «nocional» no puede referirse al ser la univocidad ni la analogía. Sólo en esta pureza «prelógica», anterior a toda comparación abstractiva (desemejanzas o analogías) del concepto humano del ser, tiene aplicación universal y absoluta, aun para Dios, el principio de no contradicción y parecidamente las otras verdades axiomáticas fundadas en la «noción» de ser.

Son sorprendentes aquí los puntos de coincidencia de Amor Ruibal con la ontología fundamental de Heidegger, afinidad «pre-ontológica» del espíritu humano con el «ser», ni infinito ni determinado, pero condición de su conocimiento de los «seres». Esta íntima relación del entendimiento humano con el ser ontológico y viceversa, es el núcleo de toda la especulación metafísica de Amor Ruibal; se hace patente en el aspecto existencial del juicio; «el problema del ser en el juicio es el problema de la realidad en su relación con la inteligencia» *(Probl. Fund. Fil. Dogm.* VIII, 428); Amor Ruibal se adelanta aquí a la reciente problemática de la escuela lovainense en torno al valor existencial y perspectivas metafísicas del juicio.

La obra de Amor Ruibal es una cantera inagotable de planteamientos nuevos, de agudas observaciones y de soluciones originales en torno a ciertos capítulos fundamentales de doctrina sin pretensión de sistema. Esta originalidad no siempre es equilibrada, pero refleja siempre un honrado amor a la verdad y ofrece inapreciables incitaciones y sugerencias. La edición de inéditos y reedición, puesta al día, de lo ya publicado, abrirá sin duda nuevas perspectivas a su estudio. Edic. reciente de *Cuatro manuscritos inéditos* de S. Casas Blanco, M. 1964.

Escolástica renovada

En la contribución española al remozamiento de la Escolástica, con especial abertura a la problemática moderna de Lovaina, hemos de mencionar, entre otros, al agustino *Marcelino Arnaiz* († 1930), al dominico *Manuel Barbado* († 1945) y al jesuita *Fernando María Palmés,* los tres señalados en el estudio de la psicología experimental; del primero son *Los fenómenos psicológicos. Cuestiones de psicología contemporánea* (1903) *y Elementos de psicología fundada en la experiencia* (2 volúmenes, 1904-1914); del segundo, una extensa y fundamentada *Introducción a la psicología experimental* (1929); del tercero han tenido considerable difusión diversos tratados didácticos.

Especiales propagadores en España del movimiento neoscolástico de Lovaina, y personalmente relacionados con el cardenal Mercier, son los profesores *Alberto Gómez Izquierdo* († 1930) - con sus escritos *Historia de la filosofía del siglo XIX* (1903), prologada por Mercier. *Nuevas direcciones de la Lógica (1907), Análisis del*

pensamiento lógico (1928) y otros estudios históricos sobre Sto. Tomás, Balmes, Andrés Piquer y Comellas y Cluet- y *Juan Zaragüeta (n.* 1883), que ha rendido un homenaje de calidad al cardenal Mercier y a la escuela de Lovaina en su libro *El concepto de la vida según el cardenal Mercier (1930),* y ha impulsado en España el espíritu renovador de aquella escuela con su dilatada producción filosófica, en la que ha tocado gran variedad de temas, principalmente en el campo de la psicología y de la filosofía del lenguaje, con marcada tendencia a la fenomenología y teoría de los valores; sus principales obras son: *Introducción general a la Filosofía* (1909), *Modernas orientaciones de la psicología experimental* (1910), *Contribución de la filosofía del lenguaje a la filosofía de los valores* (1920), *La intuición en la filosofía de H. Bergson* (1941), *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual* (1941), *El lenguaje y la filosofía* (1945), *Pedagogía fundamental* (1953) y *Filosofía y vida* (3 volúmenes, 1950-54). J. Zaragüeta, *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta arios de mi labor científica,* Madrid 1958. El mismo, *Estudios filosóficos,* Madrid 1963.

C. ESTUDIOS HISTÓRICOS

Dentro del nuevo interés europeo del último siglo por los estudios históricos, España ofrece no despreciables frutos en el campo de la historia de la filosofía. Son varios los puntos de partida y direcciones en esta investigación. Por un lado la tradición hispanista de Menéndez Pelayo enlaza con su discípulo *Adolfo Bonilla y San Martín* († 1927), autor de *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (1903), *Erasmo en España* (1907). *Historia de la Filosofía Española* (2 volúmenes, 1908-11) y más recientemente con *Marcial Solana,* que ha desarrollado en 3 gruesos volúmenes la más detallada historia existente del Renacimiento filosófico español, humanista y escolástico *(Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento, siglo XVI,* 1940-41); en la misma línea están los estudios de *Eloy Bullón, De los orígenes de la filosofía moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes* (1905), entre otros. Es benemérita la *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX* (Madrid 1928) de *Mario Méndez Bejarano,* obra quizá única en su género, nutridísimo arsenal de datos, información sucinta, no muy digerida, de autores, obras y doctrinas. Un interés particular por los filósofos catalanes y baleares, especialmente Ramón Llull, Balmes, Arnaldo de Vilanova y otros medievales, ha producido una brillante literatura histórica en dichas regiones; destaquemos los nombres de *G. Maura Gelabert, J. Avinyó, Salvador Bové, Ignacio Casanovas S. l., Miguel Batllori, S. I.* y los dos hermanos *Tomás y Joaquín Carreras y Artau.* Estos últimos han incorporado una amplia exposición de Llull y del lulismo al cuadro general de la *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (1939-43), obra que casi hace puente entre el final alcanzado por Bonilla y San Martín y la obra de Marcial Solana; por lo demás, su interés histórico se extiende más allá de los mencionados autores regionales, y son notables, por ejemplo, los estudios de Joaquín Carreras y Artau sobre Escoto y Suárez.

Al lado de esta labor histórica patria general se ha desarrollado pujante la rama independiente de los arabistas, con particular atención a los árabes medievales españoles; mencionemos los nombres de *Francisco Codera* (†t 1917), iniciador de la «Bibliotheca arábico-hispánica», *Julián Ribera* († 1934) y el discípulo de éste, *Miguel Asín Palacios* († 1944), cuya ingente obra investigadora, centrada sobre todo en los musulmanes españoles y orientales, coloca a su autor entre los medievales más representativos del siglo. Para la obra filosófico-literaria de Asín Palacios, cf. E. García

Gómez, *Don Miguel Asín* [1871-1944], *esquema de una biografía,* Al-An, 9 (1944) 267-91.

Un interés al par doméstico y científico ha llevado a las órdenes religiosas de más tradición científica a ahondar en el conocimiento de sus propios autores, españoles y extranjeros. Poderoso estimulo para ello han sido las revistas fundadas desde finales del pasado siglo por dichas órdenes religiosas, de carácter científico más general, con atención más o menos acentuada hacia aquellos temas históricos; así, «La Ciudad de Dios» (1881), de los Padres agustinos de El Escorial; «La Ciencia Tomista» (1910), de los Padres dominicos de Salamanca; «Razón y Fe» (1901) y «Estudios Eclesiásticos» (1922), de los Padres jesuitas de Madrid, y «Estudios Franciscanos» (1907), para citar sólo las más destacadas de publicación anterior a la guerra española (una reseña más detallada de estas revistas y su historia, en el Apéndice, tomo I, 486).

Los agustinos han cultivado en primer término, como es natural, el inagotable filón de San Agustín y con él otros autores agustinos medievales, como Gil de Roma, Bemardo Oliver, etc. Son notables los trabajos de A. Custodio Vega sobre San Agustín y sobre Calcidio.

Los dominicos, aparte su contribución al estudio histórico-sistemático en torno a Santo Tomás y al tomismo, San Alberto Magno y otros autores medievales, se han aplicado con ejemplar tesón a redescubrir y actualizar la escuela de Salamanca, Vitoria, los dos Sotos (Pedro y Domingo), Cano, Báñez, Bartolomé de Medina, etc.; citamos los nombres de *Marcelino Sánchez, Norberto del Prado, Santiago Ramírez, Luis G. Alonso Getino, Vicente Beltrán de Heredia, Pedro Lumbreras, Ignacio G. Menéndez-Reigada, Venancio D. Carro.*

Los jesuitas del primer tercio de siglo no presentan una labor comparable a los anteriores en la investigación y estudio de sus autores, y el escaso número de sus escritores de filosofía, *E. Ugarte de Ercilla, José Espí, A. Pérez Goyena, F. M. Palmés, J. M. Ibero, José Dalmau, José Hellín,* reparten su interés histórico por diversos sectores de la filosofía, antigua y moderna; literalmente no se puede hablar de un suarismo histórico-sistemático hasta más avanzado el siglo, en que se significará en este sentido *José Hellín (n.* 1883); *Dionisio Domínguez* publica en 1922 su manual de *Historia de la Filosofía,* de gran difusión como libro escolar dentro y fuera de los centros eclesiásticos.

Entre los carmelitas, *Bartolomé María Xiberta y Roqueta* se ha especializado en los escolásticos de su orden y ha delineado en particular con trazos definitivos las figuras de Juan Baconthorp y Guido de Terrena.

PANORAMA ACTUAL

En la nueva etapa que se abre después de la guerra civil (1936-39), la filosofía en España ofrece un cuadro externamente nuevo y en múltiples aspectos internos de signo contrario a la preguerra. Mientras en el terreno universitario y oficial, y otros círculos intelectuales independientes, es visible la ausencia de los hombres de tradición institucionista que dominaban el campo al producirse el conflicto, y un profesorado en gran parte joven se esfuerza por integrar el pensamiento europeo con el pensamiento tradicional y español y aún escolástico en el fondo, si bien no en la forma, a su vez, los representantes clásicos de ese pensamiento escolástico, escritores y profesores de las órdenes religiosas y otros eclesiásticos dan muestras de nueva vitalidad con la creación de nuevas revistas, algunas exclusivamente dedicadas a la filosofía, con más abertura para las perspectivas de la filosofía moderna, con creciente voluntad de contacto y de asimilación dentro de los propios principios. Un mayor ensanchamiento de horizontes,

con sensibilidad cada vez mayor para la problemática moderna, concretamente la actual, junto con un sentido de fidelidad al propio espíritu, son la garantía más visible de que el nuevo pensamiento filosófico español, todavía joven, dará en el futuro sus frutos seguros, aunando las dos condiciones concretas de posibilidad de toda filosofía española, autenticidad y europeidad.